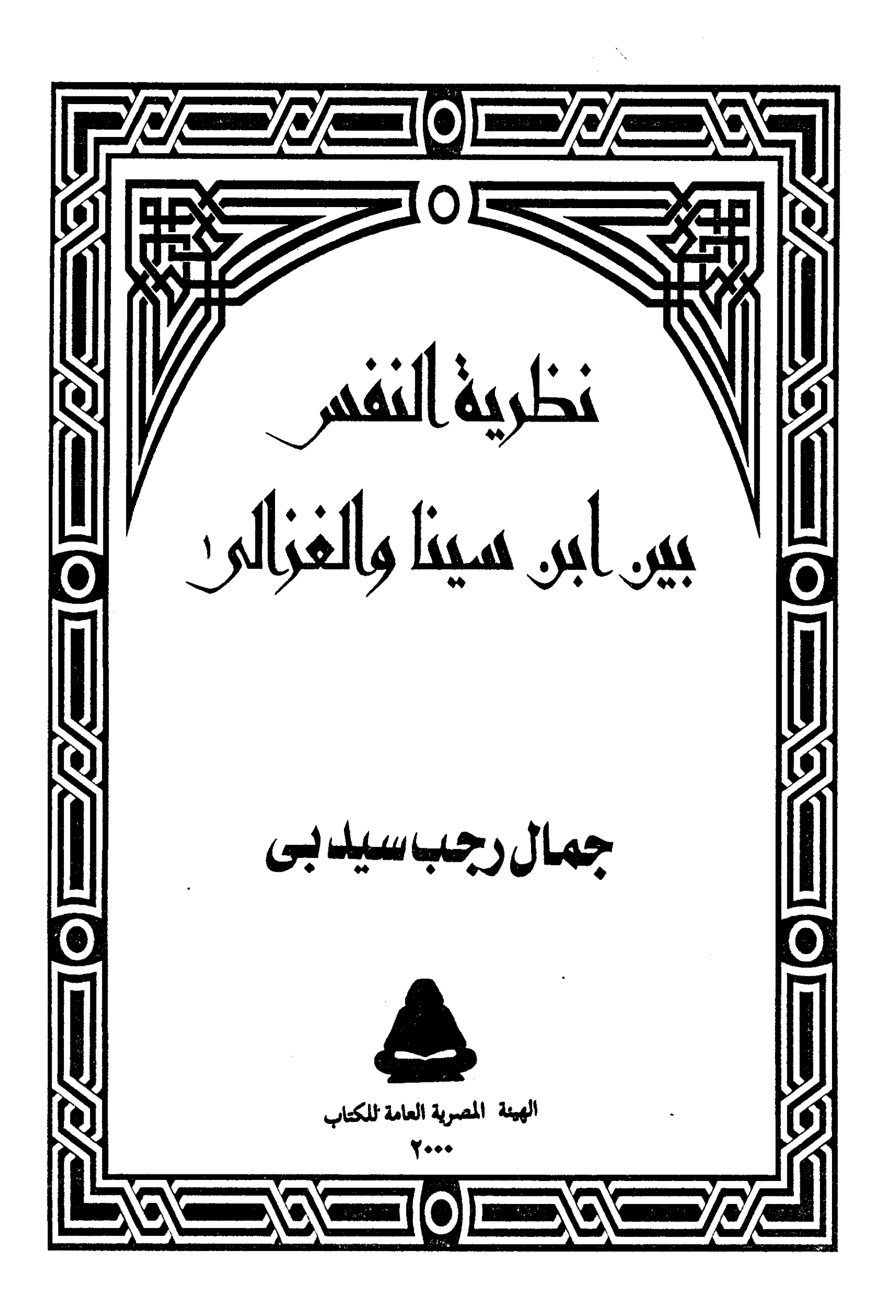

نظرية النفس
بين ابن سينا والغزالى
جمال رجب سيدبى
الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠٠٠





إهـــــداء

إلى أستاذىَّ الجليلين.

الأستاذ الدكتور/ إبراهيم مدكور

الأستاذة الدكتورة/ زينب الخضيرى

تقديراً ووفاء ،،،

جمال رجب سيدبى





تمهيد

يعتبر موضع بحثنا «مشكلة خلود النفس بين ابن سينا والغزالى» من الموضوعات الحية فى الفكر الإسلامى، فقد شغلت هذه المشكلة معظم فلاسفة الإسلام، ولا نظن أن أحدا منهم لم يهتم بها، أو يعيرها عنايته. وليس ثمة شك أن المشكلة المطروحة تتيح للباحث الوقوف على تاريخ الفكر الفلسفى منذ اليونان حتى فلاسفة الإسلام.

ولقد كان وراء اختيارى لهذا الموضوع أسباب عديدة منها، أن فيلسوفنا ابن سينا قد أولى هذا الموضوع عناية قل أن نجد له نظيرا بين فلاسفة الإسلام، ونظن أن موضوع خلود النفس لم يعالج معالجة مقارنة بين ابن سينا والغزالى بشكل مستفيض - فى حدود علمنا - حتى الآن، صحيح أننا لا ننكر أن هناك دراسات وبحوثاً عرضت لنظرية النفس عند ابن سينا أو نظرية النفس عند الغزالى سواء من قريب أو بعيد، إلا أنها لا ترقى إلى مستوى المقارنة بشكل منهجى بينهما هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبدو أنه قد ترسب فى وجدان



بعض المشتغلين بالفكر الفلسفى فى عالمنا العربى أن الغزالى عدو لدود للفلسفة والتفلسف، نظرا لشهرته بكتابه «تهافت الفلاسفة» إلا أنه سيتضح من خلال عرضنا للموضوع أن الغزالى بخلاف هذا الزعم.

وأود أن أشير إلى أننى قد عولت فى بحثى هذا، على المنهج التاريخى، والمنهج الموضوعى إذ أعتقد أنهما أقرب المناهج إلى طبيعة المشكلة المطروحة، فكنت أحاول أن أتتبع الفكرة فى سياقها التاريخى، هذا بالاضافة إلى مقارنة النصوص بعضها البعض سعيا للوصول إلى الحقيقة.

أما فيما يتعلق بالمصادر التى أعتمدنا عليها، فقد وقفت على كتابات ابن سينا والغزالى فى مظانهما الرئيسية، إذ نعتقد أن نص الفيلسوف هو المعول الرئيسى لتفهم آرائه وتلمس الحقيقة عنده، هذا بجانب الكتابات الأخرى التى ألفت حولهما، سواء من المحدثين أو المعاصرين، فقد رجعت إليها، وبلاشك أنى قد أفدت منها، وسيدرك القارئ هذا فى موضعه.

ولقد قسمت دراستى إلى سبعة مباحث ومقدمة وخاتمة:

عرضت فى «الفصل الأول» تعريف النفس بين ابن سينا والغزالى، إذ أن تعريف النفس يمهد للقارئ الدخول فى الموضوع، وحاولت أن أوضح حقيقة التعريف، بين كل منهما ومواطن التلاقى أو الاختلاف.

وعرضت فى «المبحث الثانى» الخاص بوجود النفس، البراهين الفلسفية على وجود النفس عند كل منهما، ولقد كان الغزالى يعول فى



معظم هذه البراهين على ابن سينا، وكما سيتضح فى ثنايا هذه الرسالة، تأثر الغزالى باللغة السينوية فى عرضه الفلسفى.

أما فيما يخص «المبحث الثالث» الخاص بـ«وحدة النفس»، ناقشت فيه موضوع وحدة النفس بينهما، وبرهنتهما على ذلك، وهذا لا خلاف عليه بين ابن سينا والغزالى.

فإذا ما انتقلنا إلى «المبحث الرابع» الخاص بمشكلة قدم النفس أو حدوثها، فقد أثرت فى هذا الفصل مشكلة القدم والحدوث عند كل منهما، وعرضت بعض وجهات نظر الدارسين والباحثين حول هذا الموضوع، إذ أنه من الموضوعات الجدلية التى دار حولها الجدل وانتهينا إلى أنهما قد حاولا التأكيد على حدوث النفس، ثم عالجت الصلة بين النفس والبدن عند كل منهما فى «المبحث الخامس»، وأوضحت أن الصلة بينهما عرضية، ومن ثم فالنفس لا تفنى بفناء البدن بالموت، لأن طبيعتها الجوهرية الروحية مختلفة عنه كل الاختلاف.

وفى «المبحث السادس» عالجنا مسألة روحانية النفس بين ابن سينا والغزالى، وأشرنا إلى الأسباب والدوافع التى دعت ابن سينا والغزالى إلى الاهتمام بروحانية النفس، مثل ظهور بعض النزعات المادية والمغالية فى عصرهما، ثم عرضت لبرهنتهما على روحانية النفس (الجانب البنائى) ثم عرضت نقد الغزالى لهذه البراهين (الجانب النقدى).



وفى «المبحث السابع» والأخير الخاص «بمصير النفس»، عرضنا فيه البراهين المختلفة على خلود النفس بين ابن سينا والغزالى، وطبيعى أن مسألة خلود الروح، مسألة مؤكدة لا خلاف عليها، فمنذ بداية تعريفهما للنفس وهما يؤكدان على ذلك، أما مسألة البعث الجسدى فقد أشرنا فى هذا البحث إلى رأى ابن سينا بصدد هذا الموضوع وكيف أنه أنكر البعث الجسمانى، بالبراهين العقلية، وعرضنا أيضا لوجهة نظر الغزالى، وكيف أنه أثبت المعاد الجسمانى بالنصوص القاطعة، وانتهينا فى هذا المبحث بعرضنا لمفهوم السعادة عند كل منهما بشكل موجز لا يخرج البحث عن اطاره «الموضوعى»، إذ نعتقد أن مفهوم السعادة وثيق الصلة بموضوع بحثنا.

وفى ختام هذا التمهيد، أود أن أذكر بالوفاء والعرفان أساتذتي الأجلاء الذين أفادونى بملاحظاتهم القيمة طوال السنوات التى قضيتها فى إعداد هذا المؤلف، وهم المرحوم الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور والأستاذ الدكتور عاطف العراقى والمرحوم الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى والأستاذة الدكتورة زينب الخضيرى ، فلهم منى كل الشكر والتقدير .

مقدمــة

تعتبر مشكلة خلود النفس من المشاكل الميتافيزيقية العميقة التى شغلت الفكر الفلسفى منذ ميلاده، ولا نعتقد أن أمه من الأمم، أو حضارة من الحضارات قد غفلت عن هذا الموضوع.

فالنفس بفطرتها تنشد فكرة البقاء والخلود، إلا أن تصورات الشعوب والحضارات لهذا الخلود اختلفت وتنوعت، ولعل فى التاريخ المصرى القديم الغناء على أهمية موضوع الخلود فى هذه الحضارة، ومفهوم الثواب والعقاب والجنة والنار، وان اختلطت هذه التصورات بمفاهيم ربما تتعارض مع العقائد والأديان.

كان أول من اهتم بهذه المشكلة بشكل فلسفى هم فلاسفة اليونان، وسيتضح من عرض المشكلة، كيف كان لهؤلاء تأثيرهم على فلاسفة الإسلام، وهذه حقيقة لا ينكرها إلا مكابر، نقول وسنكرر دوما لا فكر يخرج من العدم، وأن الإبداع الكامل لا وجود له فى عالم الفكر. ويبدو أن أول من نظر لهذه المشكلة فى القديم هو أفلاطون، ولعل



تأثيره فى الثقافة الإسلامية، ظاهر بشكل جلى وواضح، والدليل على ذلك إطلاق فلاسفة الإسلام عليه لقب أفلاطون الإلهى، لأن معظم الآراء التى ذهب بصددها فى الخلود، تقترب إلى حد كبير من العقيدة الإسلامية فالإسلام يؤكد على روحانية النفس وعلى طبيعتها التى تختلف عن الجسد، لذلك استطاع أفلاطون بهذه الروحانية الظاهرة أن ينفذ إلى لباب مشكلة الخلود عند فلاسفة الإسلام، وبالفعل تأثر المسلمون بمن سار على دربه مثل أفلوطين الذى يقترب منه إلى حد كبير، وبغيرهما ممن هو على شاكلتهما من فلاسفة اليونان.

ونستطيع القول أن موقف كل من ابن سينا والغزالى من الفلسفة اليونانية لم يكن مجرد ترديد لهذه الفلسفة بقدر ما كان استيعابا لهذا الفكر وصهره فى بناء نسقى جديد. لو كان الأمر مجرد تأثير وتأثر وحسب، لما غض الطرف ابن سينا والغزالى عن تعريف النفس، كما ذهب إليه أرسطو على أنها صورة الجسم، وذهبا يؤكدان على أن النفس جوهر روحى مستقل عن البدن، وذهبا يؤكدان أيضا أن المقصود فى تعريف النفس بكمال الجسم هو الاشتغال والتدبير دون الإنطباع والاتحاد، (وهو ما سنعالجه فى الفصل الأول)، ولقد صدق حدس هذا الباحث المعاصر عندما قال: «إن الفكر، من حيث هو نشاط ذهنى له امتدادات فى الزمان والمكان وإنما هو فى شتى صور تحققه وصيرورته، موقف اجتماعى، ورؤية حضارية محددة ومحكومة بمرحلتها التاريخية وما يأتيه من أساليب وطرائق ومنطلقات فى الفهم والتفكير وزاوية التناول والبحث، ليس غير استجابة فاعله لما يقتضيه

هذا الموقف وتلك الرؤيا وليس الفكر العربى الإسلامى بالاستثناء فى تاريخ المجتمع البشرى الفكرى، لننتزعه من حركة مجتمعه ونرميه جثة هامدة على رفوف يونانية أو شرقية، منتظرا شهادة هذه الرفوف العتيقة له لنقر أن عبقه بعض من غبارها الموغل فى القدم(1). من جهة أخرى أن الفيلسوف المسلم كان على وعى تماما وهو بصدد معالجة المشكلة، على أنه يؤرخ لهذا الفكر، لأمه ذات خصائص وسمات حضارية معينة «الحضارة العربية الإسلامية» تختلف عن سمات الحضارة المنقول منها «الحضارة اليونانية»، أقول إن ابن سينا والغزالى أثناء عرضهما لمشكلة خلود النفس قد قرآ الفكر اليونانى من داخل الحضارة الإسلامية وليس من خارجها، فعندما أراد ابن سينا أن يسجل موسوعته الفلسفية الكبرى «الشفاء» نجده يحذو حذو أرسطو فى الترتيب والتبويب وفى المادة الفلسفية فى أغلب الأحيان ولكن يبتعد عنه فى المقاصد والغايات. واعتقد أن السبب الذى حدا بابن سينا فى اقتفاء أثر أرسطو، نظرا لهيمنة أرسطو وسطوته الفكرية على العقول آنذاك هذا من جهة، ومن جهة أخرى إعجاب الفارابى استاذ ابن سينا بأرسطو من قبل، وكما نعلم أن الفارابى كان شارحا لهذا التراث الأرسطى حتى لقبوه بالمعلم الثانى.

من هذا المنطلق لم يكن ابن سينا النابغة ليغفل عن خطورة أرسطو ومكانته فى النفوس، فهو قد استعار منه الإطار والمادة

(1) محمد مبارك، نظرات فى التراث، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام - بغداد طبعة أولى سنة ١٩٨٦، ص٦٦.



الفلسفية فى الغالب، لكن توظيفه للمادة أضحى ذا هدف أيدلوجى جديد. إن من يتأمل جيدا فى هذه الموسوعة الفلسفية، يتضح له أن فيلسوفنا قرأ أرسطو من داخل بنية الحضارة الإسلامية. ولنضرب لذلك بمثال فالجزء الخاص بالنفس مثلا من الشفاء، يقسمه ابن سينا إلى خمس مقالات وهو نفس التقسيم الأرسطى فى كتاب النفس، ويخيل للقارئ فى بداية الأمر أن ابن سينا يتابع أرسطو، حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة كما يقولون، إلا أنه إذا ما تأمل فى توظيف المادة الفلسفية يتضح له البون الشاسع فى الغاية والمرمى. وكما يقول الدكتور مدكور فى هذا الصدد «كتاب النفس لابن سينا هو الجزء السادس من طبيعيات الشفاء، يشتمل على خمس مقالات وتحت كل مقالة عدة فصول، وفيه دون نزاع مادة أغزر مما جاء فى كتاب النفس لأرسطو: وإن نحا نحوه فى العرض والترتيب وأخذ عنه الكثير، وتعالج المقالة الأولى حقيقة النفس، وتقف طويلا عند آراء القدماء، على نحو ما صنع أرسطو وتناقشها واحدا واحدا، وتنقضها نقضا تاما، تمهيدا للتعريف الذى يرتضيه الشيخ الرئيس(١). نقول هذا لأن بعض المستشرقين من أصحاب النزعات العرقية، وتضخم الذات فى الوعى الغربى ومن ذهب على شاكلتهم من عقول استشراقية من العرب، ذهبوا يقولون إن أفكار الفيلسوف المسلم ما هى إلا ترديد لما قاله اليونان، وإن ابن سينا ليس إلا مقلدا وناقلا.

---

(١) د. إبراهيم مدكور: تصدير الشفاء (النفس) تحقيق الأب قنواتى، الأستاذ سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٥م.

إن الفكرة الفلسفية عندما تنقل من حضارة إلى حضارة أخرى تصبح جزءا أصيلا فى بنية الحضارة الجديدة، وربما تأخذ خصوصية جديدة تتلائم مع خصوصية الحضارة المنقول إليها، فعندما انتقلت الأفكار اليونانية ونفدت إلى صميم الحضارة الإسلامية، كان على الفيلسوف المسلم أن يبحث عن استيعاب هذه الأفكار داخل النسق الفلسفى ونظن أن هذا ما فعله الفيلسوف المسلم، ومن ثم ترتب على ذلك ظهور اشكالية التوفيق بين العقل والنقل، فمثلا عندما دخل مصطلح المحرك الأول الأرسطى من تراث الحضارة اليونانية إلى الحضارة الإسلامية، أضحى ذا مدلول جديد، وبات يعرف عند ابن سينا بواجب الوجود بذاته، وهو ما يختلف عن كل من واجب الوجود الممكن، وواجب الوجود بغيره.

وفكرة واجب الوجود بذاته فى النسق الفلسفى عند ابن سينا تختلف عن النسق الفلسفى عند أرسطو لأن الله فى الإسلام واجب الوجود بلغة الفلسفة يختلف فى مفهومه وتصوره عن المحرك الأول عند أرسطو، ففكرة العناية الإلهية والعدالة الالهية فى الآخرة، والثواب والعقاب والخلق من العدم (الخلق من لا شئ) كلها تصورات إسلامية لا مثيل لها فى الفكر اليونانى، لأن الفكر اليونانى لا يعرف (الخلق من لا شئ)، بل يذهب إلى (لا شئ من لا شئ) أو قدم المادة، ولهذا ففكرة العناية الالهية والإبداع والخلق من العدم أفكار لم تخطر على بال أرسطو الذى جعل الإله المحرك الأول يعشق ذاته بذاته. فالبنية الفكرية فى التصور الإسلامى تنطلق من ثلاثة محاور الله، الكون، الإنسان، تربط بينهما فى علاقة جدلية، أما فى التصور

اليونانى فهى تنطلق من الإنسان، والكون وفكرة الآلهة مشوبة بالأساطير الإغريقية. هذا هو التصور الإسلامى كما قلنا يفترق تماما عن التصور اليونانى حتى أن أرسطو الذى وضع فكرة المحرك الأول على رأس النسق الفلسفى، لا يمكن أن يقترب من التصور الإسلامى، لأن المحرك الأول لا يدرى شيئا عن مخلوقات هذا العالم، ولا معنى به، ولا يخلقه من العدم، ولا يحاسب فى الآخرة ولا جنة ولا نار إلى آخر هذه المفاهيم الواضحة التى نستطيع أن نتلمسها داخل بنية الحضارة الإسلامية من منطلق التصور الإسلامى.

إذن كانت إشكالية الفيلسوف المسلم هى كيف يمكنه قراءة الفلسفة اليونانية قراءة إسلامية، فالغزالى مثلا أراد أن يستدل على العقل الفعال فى الدين، فلم يجد أية غضاضة فى أن يأتى بآية قرآنية يؤولها مع النص الفلسفى، أى أن كل فكرة فلسفية لها مثيلها فى القرآن والسنة يقول فى هذا الصدد «واثبات العقل الفعال من حيث الشرع أظهر من أن يثبت لوروده جليا فى النصوص. كقوله تعالى ﴿علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى(سورة النجم: آية ٥ ، ٦)﴾ وكقوله تعالى: ﴿إنه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين (سورة التكوير: آية ١٩ ، ٢٠)﴾ وكقوله ﴿ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا (سورة الشورى: آية ٥١)﴾[1] وهكذا

---

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ص١٣٧.

سوى الغزالى كما واضح فى النص بين العقل الفعال وأحد الملائكة المقربين جبريل الروح الأمين.

بل إن الغزالى يذهب فى محاولة استيعاب المنطق داخل الفكر السنى إلى حد القول أنه هو نفسه «القسطاس المستقيم» الذى عرض به القرآن العقيدة الإسلامية، ورد به على المجادلين الكفار، وأن أشكال القياس الأرسطى هى نفسها «موازين القرآن»[1] ويبقى أمامنا تساؤل: إذا كان فيلسوفنا الغزالى قد كفر الفلاسفة كما هو واضح فى كتابه «تهافت الفلاسفة»، فلماذا لم ينأ بنفسه عن الفلسفة، ولماذا تبنى آراء الفلاسفة فى منظومته الفلسفية، وذلك كما هو واضح فى مؤلفاته المتأخرة مثل إحياء علوم الدين وغيرها، وكأنما كتب على الغزالى أن يكون فيلسوفا رغم تكفيره للفلسفة والتفلسف. صحيح أن محاولات التأويل لا تخلو من تعسف أحيانا ومجانبة الحقيقة أحيانا أخرى، إلا أن ما يهمنا فى هذا الصدد، ونحن بصدد تقديم المدخل لمشكلة خلود النفس بين ابن سينا والغزالى أنهما فى معالجتهما كانا محكومين بأيدولوجية (عقيدة الحضارة الإسلامية). وإذا ما حاولنا أن نقترب من روح كل منهما، نرى، أنهما قد اتفقا فى الغايات، فالنفس خالدة عند كل منهما لا يشكك الغزالى فى ذلك، ولم يشكك ابن سينا أيضا.

ورغم اتفاقهما فى المقاصد والغايات، فثمة اختلاف بينهما فى المنهج، فابن سينا يريد معالجة مشكلة الخلود بالعقل أولا ثم النقل

(١) محمد عابد الجابرى: نقد العقل العربى (جزء أول) دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت، ص٢٨٣.



ثانيا، أو بعبارة أخرى جعل العقل معيار الحقيقة. أما الغزالى المفكر الأشعرى فالعقل عنده لا يضاد النقل بل هما متحدان ونود أن نشير إلى أننا قد زعمنا فى هذا البحث أن الغزالى فيلسوف وذلك لعدة أسباب منها أنه فى تفكيره ينهج النهج الفلسفى، فمثلا فى كتابه «تهافت الفلاسفة»، إن لم يكن فلسفى الغاية، فهو على الأقل فلسفى الموضوع، وفى كتابات أخرى كمعارج القدس فى مدارج معرفة النفس، فهو فلسفى الغاية والموضوع، ومن يقرأ المعارج يظن أنه يقرأ ابن سينا.

لقد كان المناخ العام للحضارة الإسلامية، يؤثر بشكل أو بآخر على كل من ابن سينا والغزالى أثناء معالجتهما لمشكلة الخلود، فرغم عرضهما لقضايا فلسفية بمصطلحات فلسفية، مجردة إلا أن هذه الأفكار الفلسفية المجردة محاطه بسياح من هذه الروحانية ولنعرض لذلك بنموذج، حتى نرى كيف أن ابن سينا والغزالى قد قرآ الفلسفة اليونانية قراءة إسلامية يقول ابن سينا فى «رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها، وهذه الرسالة أقرب إلى موضوعنا فى أفكارها»: «الحمد لله الذى لا يخيب من بابه آمل ولا يحرم عن جنابه عامل، ولا يحجب العارفين عن ورود مناهل مشاهدة أنوار جلاله مانع وحائل، ولم يمنع المشتاقين للقائه عن الصعود من حضيض الفراق إلى أوج الوصال ناقص أو كامل، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة من أخلص لمشاهدة جلاله سره وعرض فى منازل التوحيد على أعين النظار سيره وأشهد أن محمدا عبده ورسوله الذى

عقد على أجياد وأرواح الأبدار قلائد الأسرار، فصلوات الله عليه وعلى آله الأخيار»[1]. هكذا يقدم ابن سينا رسالته بمثل هذا العرض، رغم أن لباب الرسالة ومادتها فلسفية خالصة يقول «فلنكتف بهذا القدر من الاستبصار للطالبين المسترشدين، جعلنا الله وإياكم من المهتدين، أنه هو البر الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين أجمعين[2]».

فنحن ابتداء أمام فيلسوفين من فلاسفة الحضارة الإسلامية يخاطباننا عن مشكلة الخلود من خلال قرنين متقاربين (الرابع والخامس الهجريين)، قد عاشا فى إطار بيئة واحدة وظروف حضارية وسياسية متقاربة.

وإذا ما حاولنا تحليل منهج ابن سينا بصدد مشكلة الخلود، نجد أنه يتبنى الموقف العقلانى إلى حد كبير، وأنه قد أولى هذه المشكلة عناية قل أن نجد لها نظيرا فى تاريخ الفلسفة العربية سواء فى المشرق أو المغرب.

فابن سينا فى معالجته لهذه المشكلة، كان يؤمن بالعقل سبيلا إلى الحقيقة وما لا يتفق مع العقل فلا سبيل إلا إلى تأويله، وحاول أن يحافظ على روحانية النفس وتفردها عن البدن، فهو يعرف النفس بأنها جوهر روحى مستقل عن البدن، وارتأى أن العقل يمكنه البرهنة على هذه الحقيقة البدهية وذهب يعرض الدليل تلو الدليل على

---

(١) ابن سينا: رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها تحقيق: ثابت الفندى، ص٥.
(٢) نفس المرجع، ص١٦.

وجودها وعلى روحانيتها وخلودها وكلها براهين عقلية، ولذا فالبرهان العقلى فى كل ذلك يعضد النقل ويسانده ولا يتناقض معه.

بيد أن ابن سينا وهو بصدد معالجة مشكلة الخلود، وخاصة البعث الجسدى حلل القضية بالعقل، وإذا ما اصطدم العقل مع النقل، فإنه يؤول ذلك بما يتفق مع العقل، وعلى هذا كان خطابه موجها إلى فئتين العوام وهم عامة الناس، والخواص أى الفلاسفة، وأصحاب الحكمة، وبالطبع ينتمى فيلسوفنا للرأى الثانى.

لامراء أن ابن سينا يؤمن بخلود النفس، وبالثواب والعقاب، وإصلاح النفس لا يتم إلا بالعلم والعمل، إلا أنه بصدد البعث خالف النقل واصطدم به وقال إن المعاد فى الآخرة روحى، لذلك ذهب ابن سينا يقول إن المعاد الجسمانى لا يمكن إقامة البراهين عليه أو اثباته، وأكد على انكار المعاد الجسمانى ببراهين عقلية عديدة، وهو فى هذا الصدد حاول أن ينكر البعث الجسدى بطريقين: تأويل النصوص القرآنية بأن المعنى الظاهر على سبيل التشبيه، وحاول أن يفسرها تفسيرا رمزيا، ونحن قد زعمنا أن نشأة ابن سينا فى كنف الإسماعيلية كان له تأثيره الواضح عليه، وان ما جاء بخصوص النفس يقترب إلى حد كبير مما جاء برسائل إخوان الصفا. والطريق الآخر هو طريق عقلانى صرف، وهو أن يبحث القضية بالعقل ويطرح الافتراضات العقلية مثل لو تحلل جسد إنسان بعد الموت وتحول إلى زروع وثمار، وأكله إنسان آخر، فمن الذى سيبعث الأول أم الثانى، وهل تعود الروح إلى الجسم الأول أم الثانى، إلى آخر هذه

الأسئلة المحيرة للعقل بالفعل، وهو لا يخفى هذا النهج أو يواريه، بل هو يصرح به فى «الأضحوية من أمر المعاد» بأن مسألة البعث فى رأيه الخاص الذى يؤمن به سيبحثها «بالمعقول الصرف» ولاحظ هذه العبارة «المعقول الصرف» تلخص لنا المنهج السنيوى.

فابن سينا فى رأينا، وهو بصدد المعالجة كان فيلسوف الحضارة الإسلامية من حيث تأكيده فى معظم رسائله منذ شبابه الباكر حتى شيخوخة فكره على خلود النفس وروحانياتها ومخالفة طبيعتها عن البدن. ونلاحظ تأكيده فى رسائل عديدة على كمال النفس ومحاولة تخلصها من ربقة البدن وشهواته بالعمل الصالح، من أجل الفوز بسعادة الآخرة إلا أنه وهو بصدد إشكالية البعث أعلى من شأن العقل على حساب النقل فظهرت المشكلة متناقضة فى جانب من جوانبها مع العقيدة الإسلامية.

إن فيلسوف الحضارة الإسلامية طغت عليه العقلانية وهو بصدد المعاد، فعقلية ابن سينا المنطقية الصارمة اتضحت فى هذا الجانب، فكان نتاج هذا النهج العقلانى انكار البعث الجسدى، فلو قدر وعول ابن سينا على النقل وجعل معيار الحقيقة يوزن على الشرع لا العقل، لما فجر فيلسوفنا هذا المشكل، وأشعل أوار الوطيس، مما جعل الغزالى يرد عليه فيما بعد.

أما إذا انتقلنا إلى الغزالى وحاولنا أن نبحث عن منهجه فى التفلسف من خلال بحثنا لمشكلة الخلود عنده، فرغم تأثره الواضح بابن سينا، واقتفاء خطاه، إلا أننا نستطيع أن نقول إن الغزالى كان

ينشد فلسفة خادمة للدين، لا دينا خادما للفلسفة. بعبارة أخرى أن الحقيقة عنده توزن بالشرع، لأن العقل فى رأيه ما لم يهتد على نور وبصيرة الشرع لتعثر وضل الطريق وسوف نعرض بعض النماذج من تفلسفة حتى نستطيع أن نعرف الأيدلوجى الذى يحكم هذه الفلسفة الغزالية.

وذهب أحد الدارسين فى هذا الصدد، إلى أنه رغم كل ما بذله بقى فى بطون الفلاسفة، وما تظاهر به من طعن فى الفلاسفة لم يكن يقصد به الطعن إلا فى الظاهر ابتغاء التقريب بينها وبين الدين، وحتى يجعل للفلسفة شرعية الوجود فى رحاب الدين السنى، ونراه من تغييره للاصطلاحات إنما قصد منه أيضا إلى هذا التقريب، ولم يكن قصده أبدا إلى صرف أهل الدين عن الفلسفة، بل سعى إلى جعلها مقبولة لديهم(١).

نقول هذا ونعلم أن الفكر الغزالى، فكر شائك بعيد الأغوار، ولكن هى محاولة متواضعة من جانبنا ما يشفع لها نية الاهتداء، وفى هذا الصدد يقول أحد الباحثين: أن على الباحث المتطلع إلى معرفة الغزالى من خلال آثاره أن يتوفر على دراسة شاملة لعقائد المذاهب، والفرق الإسلامية، وأن يلم بتاريخها وأسرار نشأتها وطبيعة صراعها، فذلك هو المفتاح الوحيد لفتح اغلاقها، وحتى بعد هذه، فلن يوفق الكاتب عنه بحال إذا اعتمد على مصنف واحد أو على جملة معينة

(١) د. بدوى: دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى طبعة ثانية مكتبة الأنجلو سنة ١٩٦٧.

من مصنفاته، وإذا فعل فإنما يكتب كما قيل فى فراغ، ولن يقدم لنا فى حقيقته من خلال الرؤية الخاطفة، وبمجرد نقر آثاره نقرا، وإنما يقدم لنا صورة شوهاء لها بالغزالى، ولو تشبث الباحث بكل مناهج البحث فى مدارس هذا الزمان(١).

ونستطيع أن نتلمس النهج الغزالى فى معالجة المشكلات، ويصبح بامكاننا أن نطبق هذا النهج على ضوء مشكلتنا «خلود النفس» وهو أن العقل لن يهتدى إلا بنور الشرع والشرع لن تقوم له قائمة إلا بمعونة العقل، ولا يفصل بينهما «فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان متحدان ولكون الشرع عقلا من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر فى غير موضع من القرآن» نحو قوله تعالى ﴿صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾(سورة البقرة : آيـة ١٨)، ولكن العقل شرع من داخل، قال تعالى فى صفة العقل ﴿فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾ (سورة الروم : آية ٣٠) فسمى العقل دينا ولكونهما متحدين قال ﴿نور على نور﴾(سورة النور : آية ٣٥) أى نور العقل ونور الشرع. ثم قال ﴿يهدى الله لنوره من يشاء﴾ (سورة النور : آية ٣٥) فجعلها نورا واحدا فالشرع إذا فقد العقل لم يظهر به شئ وصار ضائعا ضياع الشعاع عند فقد نور البصر، والعقل إذا فقد الشرع أعجز عن أكثر الأمور عجز العين عند فقد النور(٢).

---

(١) عبدالرحمن الفاسى: الغزالى ذلك المجهول وتأثره وتأثيره بين أنصاره وخصومه، ندوة الغزالى وابن ميمون، أكاديمية المملكة المغربية (الرباط) سنة ١٩٨٦، ص٢٤٩.

(٢) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى، بالقاهرة، ص٦٥.



نذكر هذا النهج عند فيلسوفنا الغزالى، لمعرفة نهجه فى معالجة المشكلة، وعلى هذا الضوء، فمن ينظر إلى علاج مشكلة «الخلود» يتضح له الفرق بينهما فى هذا الصدد، فالغزالى يستعير من ابن سينا تعريف النفس (الفصل الأول) ويدعم ذلك بالآيات القرآنية، ويستعير منه براهين وجود النفس (وهى براهين عقلية) ولكنه يفترق عنه فى البرهان الشرعى، ويستعير براهين روحانية النفس ويضيف إليها البرهان الشرعى وكذا براهين خلود النفس فأيضا يضيف البرهان الشرعى.

لذلك، فعندما نظر الغزالى فى البرهنة العقلية عند ابن سينا على استحالة البعث الجسدى، لم يستعرها منه، بل عول على النقل فى هذا الصدد، ومن يتأمل فى معالجتنا للمعاد عند الغزالى، سيتضح له كيف أن الغزالى يفترق فى معالجة المشكلة عن ابن سينا، وأنه ذكر العديد من النصوص النقلية التى تؤكد على المعاد الجسدى.

بمثل هذا النهج، يتضح الأمر بصورة أكثر جلاء، فى معالجة المشكلة، ففى البداية يظن المرء أن أفكار ابن سينا فى هذا الصدد هى نفس أفكار الغزالى إلى حد كبير، ما عدا البعث الجسدى، نعم يستعير الغزالى من ابن سينا الكثير والكثير ويتفقان فى الغاية الواحدة وهى سعادة النفس وكمالها فى الآخرة، لكن نزعم من وجهة نظرنا أن الخلاف بينهما فى المنهج، فبينما ابن سينا يتبنى المنهج العقلانى، يتبنى الغزالى المنهج الوسط أو التوفيق بين العقل والنقل أو الفلسفة لخدمة الدين كما سبق أن أشرنا. فبعد أن يذكر الغزالى الدليل العقلى

فى أى موضوع، يقول: قال الرسول كذا فى هذا الصدد، أو الآية القرآنية كذا فى هذا السياق. وهذا يقودنا إلى فكرة المعيار فمعيار الحق والحقيقة هو الدين وبعبارة أخرى أن العقل والدين وجهان لعملة واحدة، إنما معيار الحق الدين وليس العقل. وفى هذا الصدد نود أن نشير إلى أن الغزالى وهو بصدد تأسيسه لهذه الفلسفة ما كان يهمه أن تكون الفكرة من أى صوب أو حدب، المهم توظيف الفكرة فى بناء النسق الفلسفى، لقد اختار الغزالى من الفكر اليونانى، بل ومن التوراة والإنجيل ومن التراث الفارسى والهندى ومن الأحاديث الموضوعة أو المشكوك فيها، مما يستجيب لمشاغله واهتماماته، ويصلح لبناء رؤيته الخاصة التى أملتها عليه هو الآخر معطيات عصره، بل المرحلة التاريخية التى عاش فيها. ويمكن للمطلع على إحياء علوم الدين أن يتلمس ذلك بوضوح شديد وهذه هى الفلسفة الدينية التى أشار إليها أستاذنا الجليل الدكتور مدكور بقوله، أفيلسوف هو حقا؟ وإن كان فما فلسفته؟ وما أثرها؟ ولم حمل على الفلاسفة كل هذه الحملة؟ يقول سيادته: وعندى أنه كان لابد أن يتفلسف، وأن يتفلسف فى عمق وسعه. وحين شاء الغزالى أن يفلسف ويتفلسف دفعه حب الاستطلاع أن يقرأ كثيرا، قرأ لفلاسفة الإسلام، كما قرأ لغيرهم، استوعب الفلسفة اليونانية، كما ألم بالفلسفات الشرقية، استوته آراء الرواقيين وبعض رجال مدرسة الاسكندرية أكثر مما استهواه المذهب المشائى، تمكن كل التمكن من فلسفة أرسطو والفارابى وابن سينا. والآن نستطيع أن نقرر أن للغزالى فلسفته الدينية، التى تقول باله قادر عالم مريد. ولا

ضير فى أن يغذيها بما يلائمها من آراء وتعاليم أخرى سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية[1].

وخطاب الغزالى موجه، كما ذكر فى كتابه: «ميزان العمل» إلى ثلاث فئات:

١ ـ خطاب للجمهور أو للعامة.

٢ ـ خطاب يختلف حسب السائل.

٣ ـ خطاب خاص لا يطلع عليه إلا الشريك فى الاعتقاد.

وهذا، المنهج الغزالى يجب أن يتنبه إليه الباحث، وهو بصدد الإطلاع على مؤلفاته، إذ كل مؤلف هو خطاب لفئة معينة، حتى لا يظهر الغزالى بموقف التناقض وعدم الإنسجام. وهذا ما أشار إليه الغزالى فى المؤلف الذى ذكرناه آنفا «لعلك تقول كلامك فى هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد فما الحق من هذه المذاهب فإن كان الكل حقا فكيف يتصور هذا وان كان بعضه حقا فما ذلك الحق»[2] ويجيب الغزالى بقوله «معجزة يترجح بها جانبه، فجانب الالتفات إلى المذاهب بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكون فى صورة أعمى، تقلد قائدا يرشدك إلى

---

(١) د. مدكور: الغزالى الفيلسوف (بحث قيم ألقاه الدكتور مدكور فى مهرجان الغزالى بدمشق سنة ١٩٦١م، ص٢١٦).

(١) الغزالى: ميزان العمل تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة، ص١٧٢.

طريق، وحواليك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك، وأضلك عن سواء السبيل، وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك، فلا خلاص إلا فى الاستقلال(١)».

ولو حاولنا أن نطبق هذا المنهج الغزالى فى معالجة المشكلات، على مؤلفاته مثل كتابة إحياء علوم الدين الذى كتبه لعامة جمهور المسلمين والذى نستطيع أن نتلمس منه الروح الفلسفية فى بعض القضايا رغم أن الطابع والمادة والإطار إسلامى خالص، فقد عقد الدكتور بدوى مقارنة بين معاذلة النفس المنسوب لهومس والجزء الخامس من الإحياء فى كتاب المراقبة والمحاسبة حول موضوع توبيخ النفس ومعاتبتها واستخلص الباحث أن الغزالى قد تأثر بالنموذج اليونانى بالروح لا بالنص والإطار وفى هذا الصدد يقول «لكن تأثر الغزالى إنما هو بالصياغة وطريقة المناجاة فالكتاب كان بمثابة نموذج أدبى يونانى عارضه الغزالى بنموذج إسلامى من نفس القالب، وتتردد فيه أحيانا نفس المعانى، لكن الغزالى حرص كل الحرص على أن يصبغه بالصبغة الإسلامية القرآنية، نظرا إلى أنه لعله اشتم فى نموذجه أن روحه يونانية وثنية وإن كانت زاهدة رفيعة السموى الروحى. وإن القارئ لهذا الفصل فى كتابه «الإحياء» للغزالى ليدهشه هذا القالب الذى صبت فيه عباراته، إذ لا نجد هذا القالب عند كاتب إسلامى آخر قبل الغزالى ولا بعد(٢). وفى هذا الصدد

(١) الغزالى: ميزان العمل تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة، ص١٧٤.
(٢) د. بدوى، المرجع السابق، ص١٩٤.



يشارك الغزالى الجمهور، ولا يستطيع فى هذا المؤلف أن يعرض الرأى الذى بينه وبين نفسه.

ونعتقد أن هذا المنهج يؤكد لنا مصداقية الدعوى التى ذهبنا بصددها من قبل، وهى أن الفيلسوف المسلم قد قرأ الفكرة اليونانية بروح إسلامية، فعندما أراد الغزالى أن يدخل الفكرة المستوحاه من معاذلة النفس لهرمس فى موسوعته الإحياء، عمل على صهرها داخل النسق الفكرى الإسلامى، ولم ينقلها نقلا حرفيا، ولم يمر عليها مرورا عابرا، إنما أضفى على الفكرة اليونانية، الروح الإسلامية، بتدعيمها بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كأنما الفكرة أصبحت مولودا جديدا لا يحس القارئ منه بالنقل والترديد كما يعتقد البعض، علما بأن الغزالى فى الإحياء لا يعرض الأفكار الخاصة (المضنون بها على غير أهلها) لأن هذا الحديث موجه إلى عامة الناس، أما الخاصة، وهو الرأى الذى يحتفظ به الغزالى لنفسه ومن يشاركه فى هذا الاعتقاد، فإننا نظن أننا نستطيع أن نتلمس ذلك فى كتابات أخرى مثل: مشكاة الأنوار، المضنون به على غير أهله وكيمياء السعادة وغيره..

وهذا، ما يهمنا فى طرحنا لاشكالية توظيف الفكرة فى مذهب الغزالى، فهو يوظف كل فكرة فى مكانها الصحيح، فالعوام لا يجوز مخاطبتهم بما يخاطب به الخواص، لأن مداركهم لا تتسع لذلك، وهذا يذكرنا بالنهج السينوى فى آرائه العامة التى كان يشايع بها

الجمهور، وآرائه الخاصة التى يضن بها على العوام مثل كتاب، التعليقات، والمباحثات والحكمة المشرقية.

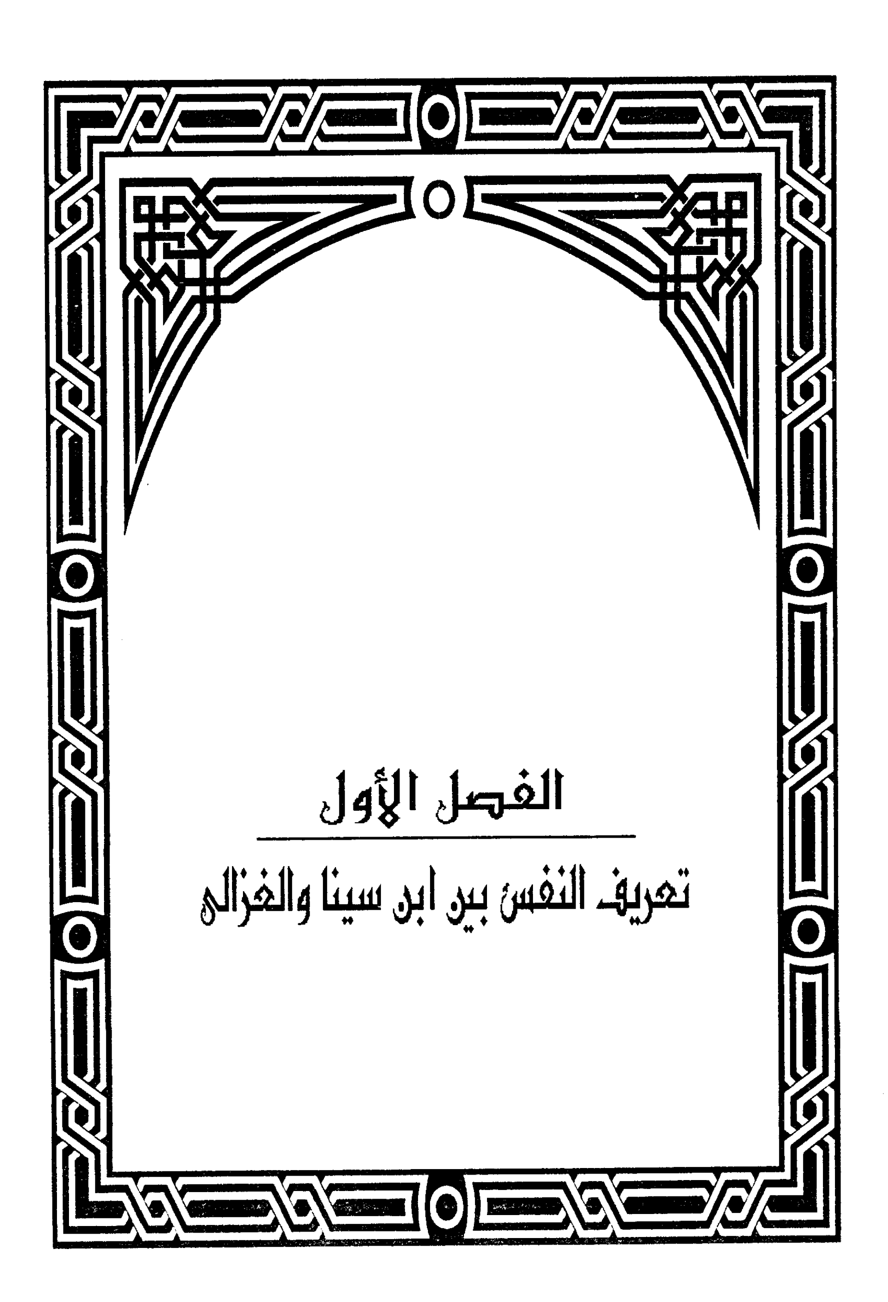
والغزالى فى خطابه الخاص يحاول أن يستعير المصطلحات الفلسفية، ولكنه فى نفس الوقت يؤول النصوص القرآنية، ويفلسف الدين أو فلسفته الدينية على حد تعبير الدكتور مدكور. فهو يعرض مثلا فى كتابه «مشكاة الأنوار» لنظرية النور متأثرا إلى حد كبير بالأفلاطونية المحدثة وان افترق عنها. وهو يحاول فى هذا الصدد أن يربط بين النظرية وآية النور ﴿الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شئ عليم﴾(١).

هكذا يفيدنا هذا النهج فى محاولة فهم الغزالى، وفى تبين أتساق جوانب هذا الفكر، ورفع التناقض الظاهر، وقد اتضح لنا ذلك أثناء البحث، فالغزالى ينقد ابن سينا فى براهين روحانية النفس فى كتابه «تهافت الفلاسفة»، وفى نفس الوقت يستعير هذه البراهين فى كتابه «معارج القدس».

---

(١) سورة النور: آية ٣٥.





الفصل الأول

تعريف النفس بين ابن سينا والغزالي



تعريف النفس بين ابن سينا والغزالى

يعتبر تعريف النفس، من المداخل الهامة لدراسة النفس دراسة ميتافيزيقية، إذ أن تعريف المفهوم وتحديده، ينبنى عليه نظرية الفيلسوف، ومن هنا تتبدى أهمية معرفة النفس وطبيعتها، لأن كل مصطلح يكمن فى أعماقه دلالة فلسفية معينة، والفهم الواضح للمفهوم أو المصطلح، يعين الباحث على تفهم آراء الفيلسوف وكان أول من عنى بالمصطلح الفلسفى من فلاسفة الإسلام الفارابى[١]. وانتهج نهجه ومضى على نفس السنة فيلسوفنا ابن سينا، وقد أفرد لذلك رسالة «فى الحدود» تعرض فيها للكثير من المصطلحات الفلسفية. وقد عنى الغزالى أيضا بالمصطلح الفلسفى[٢]. وان البس مصطلحاته فى بعض الأحيان رداء إسلاميا.

---

(١) د. إبراهيم مدكور: فى الفكر الإسلامى طبعة سميركو للطباعة والنشر طبعة أولى بدون تاريخ ص٣٠ - ٣٧.

(٢) الغزالى: معيار العلم تحقيق د. سليمان دينا طبعة ٢ دار المعارف بمصر بدون تاريخ ص٣١١ - ٣٨٣.



(أ) تعريف النفس عند ابن سينا:

عرض ابن سينا لتعريف النفس فى مؤلفاته المختلفة، ولم يمر عليه مرورا عابرا، إنما كان يحاول توضيحه وتعميقه. فيذهب ابن سينا فى تعريفه إلى أن «النفس التى نحدها هى كمال أول لجسم طبيعى آلى له أن يفعل أفعال الحياة[1]. وهذا التعريف هو عين التعريف الأرسطى «النفس كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة». وإذا كان التعريف السنيوى هو عين التعريف الأرسطى فى لفظه ومبناه، فالمتأمل يرى أن التعريف السنيوى يختلف فى مفهومه ومعناه. فمن خلال تحليلنا لمفهوم الكمال عند كل من أرسطو وابن سينا يتضح لنا الفرق بين كل من التعريفين. فبينما يذهب أرسطو فى تعريفه بالكمال[2] «الأول على أن الكمال يوازى صورة الجسم وبناء على ارتباط المادة بالصورة فى المذهب الأرسطى يتضح أن النفس والجسم جوهر واحد، وليسا جوهرين متمايزين، فى حين نجد أن مفهوم الكمال عند ابن سينا يختلف عما ذهب إليه أرسطو، فيذهب ابن سينا موضحا مفهوم الكمال عند ابن سينا يختلف عما ذهب إليه

---

(١) ابن سينا: الشفاء (النفس) تحقيق د. جورج قنواتى، الأستاذ سعيد زايد الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص١٠.

(٢) بالنسبة لمفهوم الكمال عند أرسطو راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ط٦ دار المعارف ص١٥٦ حيث يسوى بين الكمال وصورية النفس، يعرفها أرسطو بأنها «كمال أول لجسم طبيعى» وهو يعنى قوله «كمال» ان النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول، كما ان قوة الابصار صورة الحدقة أما الأفعال الثانية فهى التى تصدر عن المركب بفضل النفس، أى هى الحاصلة باستعمال الوظائف، ويقوله «الجسم الطبيعى» ان الجسم الحى يختلف عن الجسم الصناعى، الذى ليس له وجود ذاتى، والموجودات بالذات أجزاؤه، ويقولى آلى أنه مؤلف من آلات (أعضاء) وهى أجزاء متباينة، د. عبدالرحمن بدوى. أرسطو وكالة المطبوعات الكويتية ط٢ سنة ١٩٨٠ هامش ٢٣٦، أرسطو: ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، راجعه الأب قنواتى عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٦٢، ص٢٦.

أرسطو، فيذهب ابن سينا موضحا مفهوم الكمال «كل صورة كمال» وليس كل كمال صورة، فإن الملك كمال المدينة، والربان كمال السفينة، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفى المادة»[١] ومعنى ذلك فإنه وإن استخدم لفظ الكمال فى وصف النفس، فقد نص على ان الكمال هنا غير الصورة بالمعنى الأرسطى، وهى التى تتحد اتحادا جوهريا بمادتها لا تنفك احداهما عن الأخرى بحال ما، حقا ان كل صورة كمال، ولكن ليس بضرورة ان يكون كل كمال صورة[٢]. وفى هذا يختلف ابن سينا عن أرسطو لأن النفس عنده جوهر مستقل عن البدن وكمال وشرف له بينما هى ليست كذلك عند أرسطو الذى ذهب إلى أن النفس والجسم يكمل احداهما الآخر ولا استقلال لاحدهما عن الآخر والنفس عند ابن سينا حاصلة على كمالاتها قبل اتصالها بالبدن[٣].

ونعتقد أن تعريف النفس عند أرسطو يؤدى بنا إلى القول أن النفس والبدن جوهر واحد لأن الصورة منطبعة فى المادة، ولا صورة بلا مادة، ولا مادة بلا صورة بمعنى ما، أما تعريف ابن سينا وتوضيحه لمفهوم الكمال هو يفضى بنا للقول بأن النفس جوهر روحانى قائم بذاته، والجسم جوهر آخر، وان النفس غير منطبعة فى

(١) ابن سينا: المرجع السابق، ص٧.
(٢) د. محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو ط٢ سنة ١٩٥٤، ص٩١.
(٣) د. يحيى هويدى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة العربية سنة ١٩٦٥، ص٢٠٧.

الجسد، بل مفارقة له، ومن ثم لا يصح بحال أن يقال أن التعريف السينوى هو نفس التعريف الأرسطى بمفهومه ومعناه.

إننا لو أمعنا النظر لوجدنا أن ابن سينا لم يعول فى تعريفه على أرسطو إلا ليوظف المادة الفلسفية توظيفا جديدا فى نسقه الفلسفى بحيث يتفق مع فلسفته ونسقه الفلسفى العام. فرق بين أن يستخدم الفيلسوف تعريفا أو مفهوما من أجل التوفيق أو التلفيق وبين أن يختلف عن الآخرين من حيث المضمون والغاية.

فعندما أخذ ابن سينا التعريف الأرسطى فى منظومته، كان على وعى من خصوصية بنيته الفكرية التى تحكمها ثلاثة محاور الله، الكون، الإنسان، وكان على علم بأن على رأس النسق الفلسفى (الله) واجب الوجود بذاته، فى علاقة جدلية بين الكون والإنسان. فالله معنى بهذا العالم لا يعزب عنه شئ، كما هو معنى بهذا الإنسان المخلوق الذى ينشد الكمال والخلود فى الآخرة. فعندما أجاز للتعريف الأرسطى المرور داخل بنيته الفكرية فرغه من مضمونه الأيدلوجى، وأضحى ذا مضمون جديد، فبدل أن كانت النفس صورة الجسم تفنى بفنائه، أصبحت الآن جوهرا روحيا مستقلا لا تفنى بفناء الجسم.

لقد حاول ابن سينا أن يضع النقاط فوق الحروف منذ بداية تعريفه للنفس. فلو كان ابن سينا مجرد ناقل أو مردد لتعريف المشائية للنفس، لما استطاع أن يقيم بنيان المذهب الكامل، المتسق الملامح، بما قدم ليمتافيزيقاه (الله)، ولطبيعياته (الكون)، ولاهتماماته النفسية (الإنسان).



وفيلسوفنا إذا كان يسير في كتاب الشفاء على نمط أرسطو فى مبادئه وأصوله ويبتعد عنه في غاياته ومقاصده فمرد ذلك إلى نزعته الأفلاطونية ورغبته فى إنشاء فلسفة جديدة تجمع بين مبادئ الفلسفة اليونانية وأصول العقيدة الإسلامية(١). ورغم ذلك لم يتلزم ابن سينا بهذا التعريف الأرسطى طوال كتاباته الفلسفية، بل ينحو ابن سينا فى كتاباته المتأخرة وخاصة مؤلفات النضوج والاستقلال مثل «الاشارات والتنبيهات» فى تعريفه للنفس المنحى الروحى ويعرفها بأنها «جوهر روحى».

والسؤال.. ما علة ذلك؟

إن ثمة تطورا قد حدث بالفعل فى فكر ابن سينا، وتوضح أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيرى حقيقة هذا الموقف من جانب ابن سينا من أن ثمة تطورا قد حدث فى تعريف ابن سينا للنفس وبالتالى فلا يجوز الحديث عن هذا التعريف كما لو كان ثابتا قاطعا. أى لا يجوز القول بأن تعريف ابن سينا أرسطى كما ذهبت الآنسة جواشون ومن نحا منحاها، أو أنه أفلاطونى كما يؤكد جارديه ومن ذهب مذهبه، لأنه لا يجوز الاعتماد على بعض النصوص، وتجاهل نصوص أخرى، وكان الأجدر بهما متابعة تطور هذا التعريف فى «كل» الأعمال النفسية وعدم الارتكاز على نصوص بعينها تأويلا يميل إليه الباحث وإهمال نصوص أخرى تعارض هذا التأويل(٢).

---

(١) ابن سينا: دائرة المعارف للبستانى مجلد ٣ ص٢٢٣.

(٢) د. زينب الخضيرى: ابن سينا وتلاميذه اللاتين مكتبة الخانجى بالقاهرة ص١ سنة ١٩٨٦ ونود أن نشير إلى أننا من خلال أطلاعنا لم نجد أحدا من الدارسين يلمح إلى فكرة التطور فى التعريف مثلما ذهبت بصدده الدكتورة زينب الخضيرى ولمن أراد مزيدا فى تعريف النفس وتطوره العود للمرجع المذكور ص١٢٥-١٢٧.

وهذا ما حدا بجلسون أن يقول: إن أهم مشكلة تتمثل فى التعارض بين مفهوم أفلاطون عن النفس كجوهر روحى ومفهوم أرسطو على أنها صورة الجسم، ولم يتردد ابن سينا فى القول إن النفس صورة الجسم(١). وإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن النفس كمال أول أو صورة الجسم فى بداية حياته الفكرية، إلا أنه ذهب إلى أنها «جوهر روحى»(٢) فى مؤلفات النضج والابتكار وكما يقول الدكتور مدكور فى هذا الصدد، كل ذلك يؤكد لنا أن ابن سينا ظل طوال كتاباته المتأخرة يستخدم مصطلح الجوهرى فى تعريفه للنفس، فعندما يعرفها فى «الشفاء» و«النجاة» اللذين يجارى فيهما جماعة المشائين يقول عنها أنها كمال وصورة للجسم وإذا ما انتهى إلى الاشارات والتنبيهات الذى يبدو فيه استقلاله وشخصيته، لا يتحدث عنها إلا باسم الجوهر والجوهر الروحانى القائم بذاته(٣).

والواضح أن ابن سينا فى بداية حياته لم يبتكر تعريفا جديداً، إنما أخذ التعريف الأرسطى، لكن أضحى عنده ذا معنى ومضمون مختلف تماما عن التعريف الأرسطى الذى يؤدى حتما إلى القول بفناء النفس الفردية. ولما كان التعريف الأفلاطونى القائل «بجوهرية النفس» أو النفس جوهر روحى أقرب إلى الروحانية الإسلامية، ولا يختلف عن العقيدة الإسلامية، كان ابن سينا إلى الأفلاطونية ينحو

(١) Gilson: History of Christian Philosophy, New York, 1955, p. 198.

(٢) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات تحقيق د. سليمان دنيا القسم الثانى ط٢ ص٣٥٥، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص٨.

(٣) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه دار المعارف ط٣، ص١٦٤.

ويميل. ومن هنا تتبدى أصالة ابن سينا فى أنه لم يكن مجرد ناقل أمين لتراث اليونان كما يظن بعض الدارسين، مثلما ذهب المرحوم الدكتور النشار يطلق حكما عاما بأن ابن سينا لم يكن إلا مقلدا للفلسفة اليونانية بقوله: لم يكن ابن سينا مفكرا مسلما على الإطلاق ولا يمثل الحضارة الإسلامية أدنى تمثيل ولا يتصور عاقل أن يكون الشفاء ممثلا لفكرة إسلامية وروح إسلامى، أنه فلسفة يونانية بحتة[1]. ولكن من خلال البحث الموضوعى اتضح لنا أن ابن سينا لم يكن مجرد مردد للمشائية اليونانية، بل العكس كان له تصوره الذى يفترق عما ذهب إليه أرسطو، ومن خلال عرضنا لتعريف النفس أظن أنه قد تبين كم كان ابن سينا ملتزما إلى حد كبير بالروح الإسلامية من حيث تأكيده على روحانية النفس ومخالفتها للبدن.

وصفوة القول أن فيلسوفنا، كانت له آراؤه، والتى تتفق مع مذهبه الفلسفى بشكل عام. وعلى حد تعبير د. فتح الله خليف، كان فى قرارة نفسه يميل إلى مذهب أفلاطون فى النفس، لأن أرسطو لم يعرف الفكرة التى تعتبر النفس موجودا روحيا خالصا[2].

تعريف *النفس عند الغزالى*:

عرض الغزالى لتعريف النفس فى الكثير من كتاباته، ولعل خير ما نرجع إليه فى هذا الصدد «معارج القدس فى مدارج معرفة النفس» حيث يعرف النفس بأنها» كمال أول لجسم طبيعى آلى من

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام للدكتور على سامى النشار جزء أول دار المعارف ص١٦٧.

(٢) د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام دار الجامعات المصرية، ص١٤٠.

جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار الفكرى والاستباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية[١]. وواضح أن تعريف الغزالى هو نفس تعريف ابن سينا فى النجاة حيث يعرض له بقوله: «النفس الإنسانية هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى والاستباط بالرأى»[٢].

إن الغزالى يكرر هنا، ما كتبه ابن سينا فى النجاة، ومن ثم لم يجد الغزالى أية غضاضة فى أن يقتفى أثر ابن سينا فى تعريفه وبالتالى فإنه يقتفى أثر أرسطو. ويرى أحد الدراسين أن فلاسفة الإسلام ومنهم الغزالى لا يرون مانعا من الاقتداء بأرسطو فى تعريف النفس لأن المصادر الدينية عندهم لم تلزمهم بتعريف محدد لها فالقرآن وان استخدم لفظ النفس إلا أنه لم يعرفها[٣]. والغزالى فى تعريفه للنفس وبيان قواها يرجع إلى حكيمى اليونان: أفلاطون وأرسطو، وفى بيان العقل النظرى يستوحى أرسطو كما نقله الفارابى وابن سينا. وتأثره بالفلاسفة الإغريق واضح فى كتابه «معارج القدس فى مدارج معرفة النفس» حتى فى مسائل أخذها على الفلاسفة المسلمين[٤].

فالغزالى قد أخذ عين التعريف عن ابن سينا، والذى قد عول فيه ابن سينا على أرسطو ووظفه توظيفا جديدا، كما سبق أن قلنا أثناء

---

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة، ص٢٨.

(٢) ابن سينا: النجاة محيى الدين ناصر الكردى طبعة ثانية ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، ص١٥٥.

(٣) عبدالكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين: الناشر مكتبة رهن القاهرة ص٢٥.

(٤) د. محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية ط٣ الخانجى سنة ١٩٦٣، ص١٣٧.

عرضنا لتعريف النفس عنده، وعلى هذا ينحو الغزالى بتعريف النفس منحى روحيا. وينفى عنها انطباع الصورة فى المادة وكما يقول «وأما نفس الإنسان والأفلاك فليست منطبعة فى الجسم، ولكنها كمال الجسم على معنى أن الجسم يتحرك به عن اختيار عقلى[1].

ولئن كان الغزالى قد تابع ابن سينا فى هذا الصدد، فمما لا شك فيه أنه حاول أن يؤكد على روحانية النفس، وعدم انطباع الصورة فى المادة، وهذا يذكرنا مرة أخرى بأن توظيف الـ «تعريف» فى النسق الفلسفى عند الغزالى، يفترق عن توظيفه فى النسق الفلسفى عند أرسطو ولعل هذا يوضح لنا أن فلاسفة الإسلام لم يكونوا مجرد تابعين لأرسطو بقدر ما كان لهم تصورهم الخاص بهم، وفى هذا المضمار تابع الغزالى ابن سينا فى تعريفه، وأكد على جوهرية النفس وعدم انطباعها فى البدن، وكما عرض الغزالى لذلك فى النص السابق فى كتاب معيار العلم.

ويبين الغزالى مفهوم الكمال بقوله «الكمال الأول من غير واسطة كمال آخر» لأن الكمال قد يكون أولا وقد يكون ثانيا. وقولنا لجسم طبيعى أى غير صناعى لا فى الأذهان، بل فى الأعيان وقولنا آلى: أى ذى آلات يستعين بها ذلك الكمال الأول فى تحصيل الكمالات الثانية والثالثة. ولفظ الكمال أولى من لفظ القوة لأن القوة تكون بالنسبة إلى ما يصدر عنها من الأفعال أو بالقياس إلى ما تقبله من الصور المحسوسة والمعقولة وإطلاق لفظ القوة عليهما يكون باشتراك

(١) الغزالى: معيار العلم، تحقيق د. سليمان دينا دار المعارف، ص٢، ص٢٩١.

الاسم فيكون الحد مشتملا على لفظ مشترك وان عنى بالحد احدهما كان الحد ناقصا[1].

ويجدر بنا ونحن نحاول أن نجلى بوضوح حقيقة النفس، أن نبين أن الغزالى قد عرف النفس فى مختلف رسائله، بأربعة مصطلحات فمرة يطلق عليها اسم «الروح» فيقول «حقيقة روحك»، ومرة يطلق عليها اسم «النفس» فيقول «حقيقة نفسك» ومرة يطلق عليها اسم «القلب»، ومرة يطلق عليها اسم «العقل». ونجد لزاما علينا أن نعرض معنى كل لفظ من هذه الألفاظ الأربعة كما عرضها الغزالى، حتى نستطيع أن نتلمس ما يقصد إليه، يقول:

١ ـ «القلب: هو لطيفة ربانية روحية لها بهذا القلب الإنسانى تعلق، وتلك اللطيفة هى حقيقة الإنسان وهو المدرك العارف من الإنسان، وهو المخاطب والمعاقب والمطالب. ولها علاقة مع القلب الإنساني. وقد تحيرت عقول أكثر الخلق فى إدراك وجه العلاقة، فإن تعلقه به يضاهى تعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات، أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة.

٢ ـ الروح هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، وهو الذى أراده الله تعالى بقوله ﴿قل الروح من أمر ربى﴾ (سورة الإسراء : آية ٨٥) وهو أمر عجيب ربانى تعجز أكثر العقول والأفهام عن درك حقيقته.

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ص٢٨.

٣ ـ النفس: «وهو أيضا مشترك بين معان، ويتعلق بغرضنا منه معنيان (أحدهما) أنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان على ما سيأتى شرحه، وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف، لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان، فيقولون: لابد من مجاهدة النفس وكسرها، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام» أعدى عدوك نفسك بين جنبيك». (المعنى الثانى) هى اللطيفة التى ذكرناها التى الإنسان بالحقيقة، وهى نفس الإنسان، وذاته، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها، فإذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة. قال الله تعالى فى مثلها ﴿يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية﴾ (سورة الفجر: آية ٢٧-٣٠) والنفس بالمعنى الأول لا يتصور رجوعها إلى الله تعالى، فإنها مبعدة عن الله، وهى من حزب الشيطان. وإذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره فى عبادة مولاه. قال الله تعالى ﴿ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾ (سورة القيامة: آية ٢) وان تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعى الشيطان سميت النفس الأمارة بالسوء. قال الله تعالى اخبارا عن يوسف عليه السلام أو امرأة العزيز ﴿وما أبرئ نفسى إن النفس لأمارة بالسوء﴾(سورة يوسف: آية ٥٣) وقد يجوز أن يقال: المراد بالأمارة بالسوء: هى النفس بالمعنى الأول، فإذن النفس بالمعنى الأول

مذمومة غاية الذم، وبالمعنى الثانى محمودة لأنها نفس الإنسان أى ذاته، وحقيقة العالمة بالله تعالى وسائر المعلومات.

٤ ـ العقل: والمتعلق بغرضنا من جملتها معنيان (احداهما) أنه قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور، فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله القلب. (والثانى) أنه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعنى تلك اللطيفة ونحن نعلم أن كل عالم فله فى نفسه وجود هو أصل قائم بنفسه، والعلم صفة حاله فيه، والصفة غير الموصوف، والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم، وقد يطلق ويرد به محل الإدراك أعنى المدرك[١]. وهذه الألفاظ الأربعة عند الغزالى سواء كانت النفس أو القلب أو العقل أو الروح تعنى عنده مدلولا واحدا هو «النفس الإنسانية أو الناطقة» هذا، ما نلاحظه فى تعريف الغزالى للنفس فى رسائله وكتاباته، فهو تارة يطلق عليها النفس أو القلب أو العقل أو الروح والكل بمعنى واحد. بل أن الغزالى يؤكد على ذلك بقوله: «ونحن إذا أطلقنا فى هذا الكتاب لفظ النفس والروح والقلب فنريد به النفس الإنسانية التى هى محل المعقولات»[٢]. وبينما الغزالى يردد التعريف السنيوى كما هو فى «النجاة» وينفى انطباع الصورة فى المادة لكى يحتفظ بجوهرية النفس رورحانيتها، إذا به فى رسائله الأخرى يذهب إلى أن النفس «جوهر روحى» ومن مصدر إلهي، ويجنح تجاه الأفلاطونية. وهو يذكرنا بسلفه ابن سينا. فبينما ابن سينا يواكب المشائية اليونانية فى «الشفاء» و«النجاة» إذ هو يجنح

(١) الغزالى: إحياء علوم الدين جزء ٣ الناشر المكتبة التجارية الكبرى، ص٣-٤.
(٢) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى، بالقاهرة، ص٢٤.

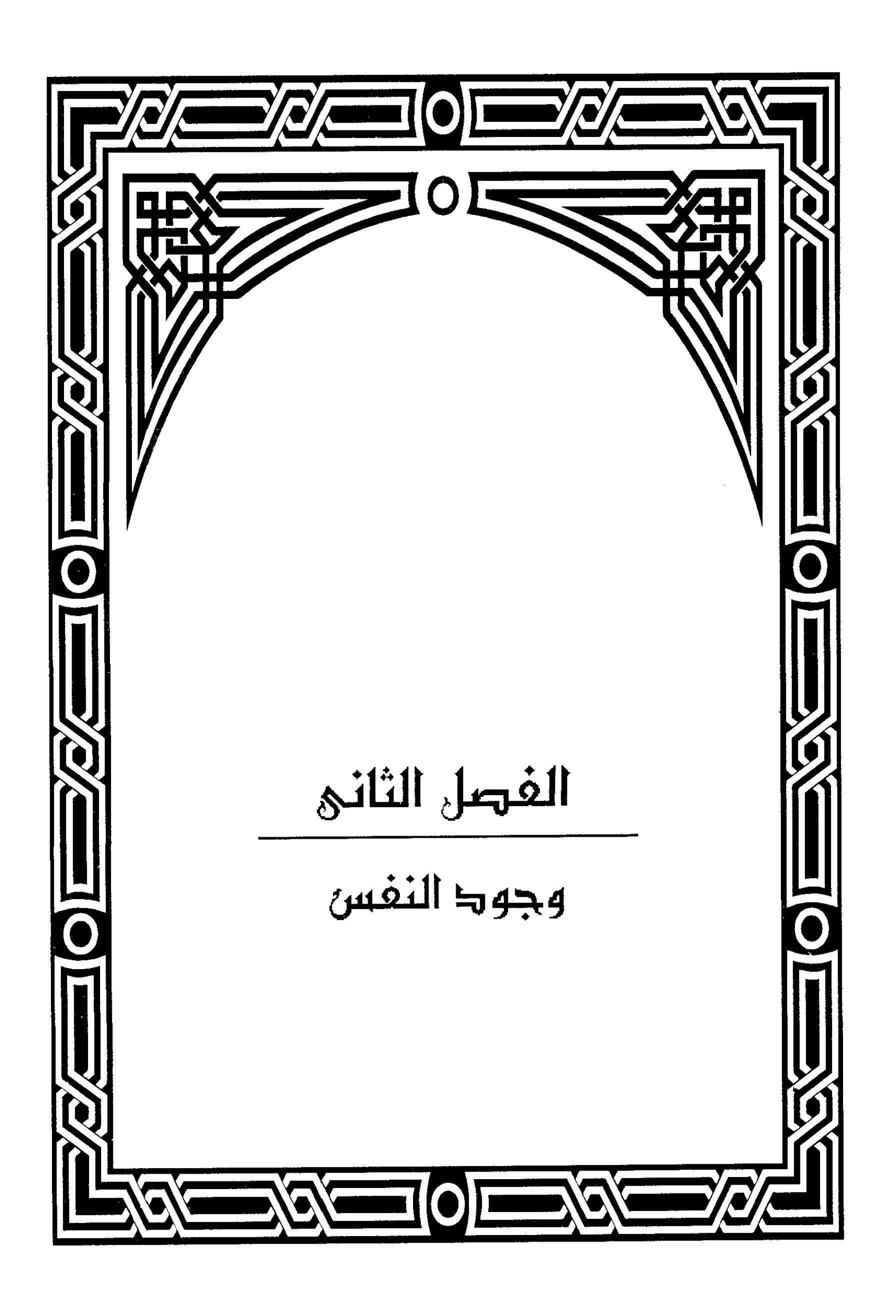
تجاه الأفلاطونية فى «الإشارات والتنبيهات» وكأنما الغزالى قد مضى على نفس السنه واقتفى خطوات ابن سينا. يقول الغزالى فى تعريف النفس «النفس جوهر روحانى لطيف»[1] أو «الروح حقيقة جوهرك»[2] ويقول فى الرسالة اللدنية «النفس ذلك الجوهر الفردى الكامل»[3] وفى هذا الصدد يرى الدكتور مدكور أن الغزالى لم يأخذ تعريف النفس كجوهر روحى من ابن سينا وحسب، بل كان عاملا كبيرا فى انتشار هذا التعريف السينوى، يقول سيادته: رغم انتقادات الغزالى لروحانية النفس عند ابن سينا، إلا أنه قد أخذ التعريف السينوى، الدال على جوهرية النفس وروحانيتها يردده ومؤكدا عليه، ومهما يكن من تعارض الغزالى فى مواقفه، فإنه مكن - مؤيدا - ومعارضا لتعريف النفس عند ابن سينا وساعد على نشره[4].

ونعتقد أن الغزالى يشبه إلى حد كبير ابن سينا فى تطوره من مشائيه كما هى فى الشفاء والنجاة إلى أفلاطونية كما فى الاشارات والتنبيهات. والواقع أننا وقفنا على كتاب «مؤلفات الغزالى» للدكتور عبدالرحمن بدوى، واتضح لنا أن نزعة الغزالى إلى الأفلاطونية فى تعريف النفس، من حيث تأكيده على جوهرية النفس وروحانيتها، تتبدى بصورة أكثر وضوحا فى المؤلفات المتأخرة له مثل كيمياء السعادة أو الرسالة اللدنية التى ألفها بعد إحياء علوم الدين، مما جعلنا نفترض أن هناك وجوه شبه والتقاء فى تطور «تعريف النفس» عند كل من ابن سينا والغزالى[5].

---

(١) الغزالى: معراج السالكين تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة ص١١٨.
(٢) الغزالى: كيمياء السعادة تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى القاهرة، ص١٠٨.
(٣) الغزالى: الرسالة اللدنية تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، بالقاهرة، ص١٤٠.
(٤) د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق جزء أول دار المعارف ط٣، ص١٧١.
(٥) راجع مؤلفات الغزالى للدكتور عبدالرحمن بدوى بخصوص كيمياء السعادة، ص١٧٢، الرسالة اللدنية ص١٩١، معارج القدس، ص٢٤٤.





الفصل الثاني

وجود النفس

أولاً: بواعث الاهتمام بوجود النفس:

عرضنا فى الفصل السابق لموضوع «ماهية النفس» عند كل من ابن سينا والغزالى واتضح لنا اتفاقهما فى تعريف النفس بأنها «جوهر روحى» وأن كلا من ابن سينا والغزالى لم يكونا مجرد نغمة تردد المشائية اليونانية، إنما كان لهما بالرغم من استفادتهما تصورهما الذى يجمع عناصر من الأرسطية والأفلاطونية والأفلوطينية وأن اختلف عند كل منهما.

وموضوع عرضنا فى هذا الفصل الذى نحن بصدده الآن - إثبات وجود النفس بالدليل والبرهان عند كل من ابن سينا والغزالى. كان لابن سينا السبق فى هذا المجال على فلاسفة الإسلام. بل لا نبالغ إذا قلنا أن فيلسوفنا أرسى دعائم المنهج العقلى فى التدليل على وجود النفس واثباتها بالدليل العقلى والبرهان المنطقى، إذ لم يحاول الفارابى البرهنة على وجود النفس، وإن كنا لا ننكر فضل الفارابى، فهو المؤسس الأول لعلم النفس فى الفلسفة الإسلامية، ونود

أن نشير أيضا إلى أن الكندى أول فلاسفة العرب والإسلام، لم يعالج موضوع النفس بتوسع كما فعل ابن سينا.

ويمكن أن نقول أن عدة أسباب وبواعث أدت إلى اهتمامه باثبات وجود النفس:

١ـ الباعث الموضوعي:

لقد كانت أسئلة كثيرة تلح على ذهن ابن سينا، وهى اسئلة تمليها موضوعية البحث على المفكر، فهى، أن كنا نعلم أن النفس موجودة، وإذا كنا نسلم بذلك بداهة، فما الدليل على ذلك؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى يهيؤ لى أن الدافع وراء اهتمام فيلسوفنا بوجود النفس وجودا مستقلا وجود بعض المذاهب المغالية والمادية السابقة والمعاصرة له مثل «أبو الهذيل العلاف (٢٢٨=٨٤٩) المعتزلى الذى قال عن النفس هى عرض كسائر أعراض الجسم والباقلانى الأشعرى (٤٠٣=١٠١٣) الذى قال عنها هى النسيم الداخل الخارج بالتنفس[1] وطبيعى أن ترتب على النظر إلى النفس على أنها عرض من أعراض الجسم، القول بفناء النفس، ومن الجلى الواضح أن مثل هذا القول «بفناء النفس» يتعارض مع جميع الأديان والشرائع السماوية التى تؤكد على خلود الروح من أجل الثواب والعقاب الاخر وبين، وهذا بطبيعة الحال يتعارض مع فيلسوفنا ابن سينا ومع عقيدته الإسلامية.

(١) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل جزء ٤ طبعة التمدن ١٣٢١ ص٧٤.

٢ . الباعث المنهجى:

كان جل هم ابن سينا بعد أن بين حقيقة النفس «كجوهر روحى» أن يؤكد على وجود الحقيقة التى هو بصدد الحديث عنها بالأدلة والبراهين. فبعد أن تكلم عن طبيعة النفس وخصائصها، أراد أن يبرهن بالدليل العقلى المنطقى على وجود النفس، ويتضح لنا أن الدافع وراء ذلك عند فيلسوفنا حرصه على اللجوء لمنهج البرهان، وهو باعث منهجى وكما يقول أستاذنا الجليل الدكتور مدكور: ولكن يخيل إلينا أنه لم يعن أحد من هؤلاء وأولئك باثبات وجود النفس عناية ابن سينا، فيعتبره هدفا من أهدافه، ومقصدا أول يجب البدء به(١).

كل هذه البواعث والدوافع التى ألمحنا إلى بعض منها تضافرت كلها جنبا إلى جنب فى خلد ابن سينا، لوضع عدة أدلة بصيغ متعددة. صحيح أن الأدلة التى ذهب إليها فيلسوفنا منها الضعيف، ومنها القوى، إلا أنها كلها تمثل إبداعا، ولذا نستطيع القول أن هذه المحاولة من جانب ابن سينا تحسب له ولا تخلو من جدة وعمق، وكما يعلق الدكتور مدكور فى هذا الصدد «ولسنا ندعى مطلقا أنه أثبت وجود النفس بأدلة هى اليقين وحجج لا تقبل النقص، فتلك ولاتزال مشكلة المشاكل وموضوع الخلاف بين الماديين والروحيين ولكن لا نزاع فى أنه اهتدى فى هذا الباب إلى أكثر البراهين اقناعا وأعظمها وضوحا(٢).

---

(١) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه جزء أول ط٣ دار المعارف مصر ص١٤١.
(٢) نفس المرجع، ص١٤٣.

وإذا كان ابن سينا حريصا على إثبات وجود النفس أو الروح، فإن هذا يدلنا على أنه ساهم مساهمة فعالة فى مجال علم النفس الإسلامى، إذ أن علم النفس الإسلامى يقوم أساسا على البرهنة على وجود النفس أو روح تختلف عن البدن. والواقع أن ابن سينا كان حريصا تماما على الدفاع عن المبادئ الدينية الإسلامية، وقد تأثر بها تأثرا كبيرا فى بحوثه. لقد تبين لنا أنه خلاف للماديين يثبت وجود النفس أو الروح(١). أما الغزالى فذهب يدلل على وجود النفس، ووجد الطريق معبدا أمامه. ولم يجد بدا إلا أن يقتفى أثر ابن سينا، وعول على معظم براهينه كما سيتضح من سياق العرض، وكم كان بودنا أن يشير إلى المصدر الذى استقى منه أفكاره، ويبدو أن لذلك ظروفا خاصة، إلا أن دلائل الغزالى لاتخرج كثيرا عما ذهب إليه ابن سينا، اللهم إلا الدليل الشرعى، فقد زاد عليه به.

وإذا كان ابن سينا قد بذل قصارى جهده فى محاولة التدليل على اثبات وجود النفس بالبراهين العقلية، فإننا سنرى من خلال عرضنا، أن الغزالى قد استعار هذا النهج من سلفه، وعول عليه واقتفى أثره، بل لا يجانبنا الصواب لو قلنا أنه أخذ أفكاره ذاتها ثم دار حولها، بل كان ينقل بعض الأدلة نقلا حرفيا، وخاصة ضمن كتبه المضنون بها على غير أهلها مثل «معارج القدس فى مدارج معرفة النفس»، وتجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين يشك فى نسبة هذا

(١) د. عاطف العراقى: مجلة الخفجى، يونيو سنة ١٩٨٤، مقال بعنوان ابن سينا طبيبا وعالما من علماء النفس، ص٢١.

المؤلف للغزالى، لكن الباحث المدقق يتضح له أن أسلوب هذا الكتاب أقرب إلى أسلوب الغزالى، بل أن أحد فصوله مكررة فى كتاب «إحياء علوم الدين» مثل الفصل الخاص بالألفاظ الأربعة (الروح، النفس، القلب، العقل) تجده فى «المعارج» و«الاحياء»، بل ومذكور فى كتب أخرى، مما يدلنا على أن هذا المؤلف صحيح النسب للغزالى، ومن مؤلفاته التى يعتمد عليها. وحتى الآن ليس بين أيدينا دليل علمى يقطع بعدم نسب المؤلف للغزالى، علما أن الدكتور بدوى قد أدرجه ضمن المؤلفات المقطوع بصحة نسبها له[١].

ولذلك يمكن القول أن البحث عن وجود النفس، ضرورة عقلية، ونظرة فلسفية، وغريزة فطرية، وكان دائما مثار خلاف ما بين الماديين الحسيين والروحانيين، ولكن هل الإنسان يظل أسير الجسد وحده «ولا يؤمن إلا بوجوده وحسب؟

إن بعض الماديين الحسيين لا يؤمنون إلا بما هو حسى ومادى ويقع تحت مداركهم الحسية، وان انكارهم للنفس البشرية بحجة أنها لا تحس وتدرك بالالآت الحسية يجعلهم يقعون فى مخالطة أخرى وهى ما تسمى بالدور المنطقى، على أن هناك أمورا خاصة بالنفس لا يمكن تفسيرها بالحس كالتفكير والتأمل، إذ هى من عمل النفس، إذن فما الداعى لكل هذه المحاولات من أجل إنكار النفس البشرية كطبيعة روحية موجودة»[٢].

---

(١) انظر: مؤلفات الغزالى للدكتور بدوى ص٢٤٤ (يذهب الدكتور بدوى إلى أنه بالرغم من أنه ثار شك حول هذا المؤلف، إلا أن ما ورد فيه لا يخالف فى شئ ما ورد فى سائر مؤلفاته)، د. محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق فى الإسلام، ص١٣٧، د. محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ص٢٩٧. ويبدو لنا أن هذا الكتاب أقرب إلى روح الغزالى والمنحى الفكرى والحقيقى عنده وأنه سطر فيه الفكرة الصحيحة والتى أطمأن إليها.

(٢) يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف ط٣ ص١١٧.

براهين وجود النفس عند ابن سينا والغزالى

ثانيا: البراهين الفلسفية:

يرى ابن سينا أن التدليل على وجود النفس بالأدلة والبراهين، ضرورة منهجية وباعث موضوعى «لأن من رام وصف شئ من الأشياء قبل أن يتقدم ويثبت انيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح، فواجب علينا إذن أن نتجرد لاثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع فى تحديد كل واحدة، وإيضاح القول فيها[1]» وعلى هذا يدلل ابن سينا على وجود النفس بعدة براهين وقد سار الغزالى على نفس الدرب كما سبق أن ألمحنا.

١ - (أ) برهان الوعى بالذات أو الشعور عند ابن سينا:

لا نظن أن فيلسوفنا قد عنى بفكرة من الأفكار السيكلوجية قدر عنايته بفكرة الشعور، وهذا ما ذهبت بصدده ونبهتنا إليه أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيرى بقولها «لعل ما أبرز ما يميز علم النفس السينوى ويجعله سباقا لعصره بشكل مذهل عجيب من جهة، كما يجعله من جهة يبدو عصريا إلى حد مذهل معالجته لمفهوم الوعى بالذات أو الشعور بالذات» كما يسميه هو «لم يسبق أحد إلى هذا المفهوم، حتى أرسطو نفسه الذى درس موضوع النفس البشرية باستفاضة كبيرة لم يشر إليه مجرد إشارة. والغريب أن أحدا من

(١) ابن سينا: رسالة فى القوى النفسانية، ص٨.

الباحثين المحدثين لم يبرز هذا الإبداع السينوى إلا أستاذنا المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى وربما يرجع لاهتمامه بعلم النفس بشكل عام، ولتحقيقه لكل من كتاب النفس الأرسطى ولشرحه الرشدى بشكل خاص[١]. يقول ابن سينا «الشعور بالذات ذاتى بالنفس لا تكتسب من خارج وكأنه إذا حصل الذات حصل معها الشعور، ولا نشعر بآلة، بل نشعر بها بذاتها ومن ذاتها. وشعورنا شعور على الإطلاق، أعنى لا شرط فيه بوجه، وأنها دائمة الشعور لا فى وقت دون وقت[٢]. الشعور بالذات هو غريزى للذات، وهو نفس وجودها، فلا تحتاج إلى شئ من خارج تدرك به الذات، بل الذات هى التى تدرك بذاتها، فلا يصح أن تكون موجودة غير مشعور بها، على أن يكون الشاعر هو نفس ذاتها لا شئ آخر[٣].

ومن تحليلنا لهذه النصوص السينوية، يتبين أن الإنسان يشعر بذاته، دون آله أو إدراك خارجى، فشعور الإنسان بذاته غزيزة وفطرة، جبلت عليه النفس البشرية. وعلى هذا يذهب ابن سينا إلى أن إدراك الذات لذاتها عن طريق الشعور إدراكاً مباشراً بلا واسطة لأن النفس دائمة الشعور بنفسها «إدراكى لذاتى هو أمر يقوم لى، لا حاصلا لى من اعتبار شئ آخر، فإنى إذا قلت فعلت كذا، فإنى أعبر عن إدراكى لذاتى، وإن كنت فى غفلة عن شعورى بها.

---

(١) د. زينب الخضيرى: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ط١ الخانجى، القاهرة، ١٩٨٦، ص١٥٤.
(٢) ابن سينا: التعليقات، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص١٦٠.
(٣) ابن سينا: التعليقات تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى الهيئة المصرية العامة للكتاب ص١٦١.

وإلا فمن أين يكون أن أعلم أنى فعلت كذا لولا أنى اعتبرت أولهًا ذاتى؟ فإذن قد اعتبرت أولا ذاتى لم أفعلها، ولم اعتبر شيئا أدركت به ذاتى»[١]. والغالب أن ابن سينا لم يضن على مريديه فى تحليل هذا الدليل وخاصة فى التعليقات وهذا ما يؤكده ابن سينا من أن القصد هو وحدة النفس وتآلف هويتها» وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك لست تشعر بشئ من قواك حتى يكون هى الشعور بها، فحينئذ لا تكون شعرت بذاتك بل بشئ من ذاتك، وان شعرت ذاتك لا بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك وإنك الشاعر بنفسك[٢].

وبذلك نرى ابن سينا يؤكد على فكرة الشعور ونفى الوساطة بين الذات والشعور، فنراه يتساءل «بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك؟ وما المدرك من ذاتك، أترى المدرك فيها أحد مشاعرك أم عقلك، قوة غير مشاعرك وما يناسبها؟ فإن كان عقلك، وقوة غير مشاعرك بها تدرك، أفبوسط تدرك؟ أم بغير وسط، ما أظنك تفتقر فى ذلك حينئذ إلى وسط، فإنه لأوسط. فبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوى أخرى، وإلى وسط، فإنه لأوسط فبقى أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط[٣]. ويمكننا أن نذهب إلى أن هذا المفهوم السينوى الهام موجود كذلك فى المباحثات وكذا التعليقات، حيث يفرد له العديد من الفقرات، بل من خلال اطلاعنا وبحثنا نستطيع أن نقول أن هذا

---

(١) ابن سينا: التعليقات تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى الهيئة المصرية العامة للكتاب ص١٦١.

(٢) ابن سينا: التعليقات تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى الهيئة المصرية العامة للكتاب ص١٣٤، وانظر د. بدوى: المباحثات ضمن أرسطو عند العرب، ص١٢٦.

(٣) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات جزء ٢، ط٢ تحقيق د. سليمان دينا دار المعارف ص٢٤٦.

المفهوم قد شغل جزءا كبيرا من التعليقات. وتعلل الدكتورة زينب الخضيرى سبب اهتمام ابن سينا بهذا المفهوم، فتذهب سيادتها إلى «ان اهتمام فيلسوفنا بفكرة الشعور كان نتاج التطور الفكرى وتوغله فى الفلسفة المشرقية وانسلاخه عن المشائية المسيطرة على الأوساط الفلسفية فى الحضارة الإسلامية[١] ولعل اهتمام فيلسوفنا بفكرة الشعور كان له صداه فى علم النفس الحديث بل والمعاصر، فإننا نجد برجسون فى العصر الحديث يجعل فكرة الشعور أحد المعطيات الأساسية فى فلسفته، رغم اسبقية ابن سينا له بعدة قرون[٢]. بل وجدنا الدكتور جميل صليبا يعرض لفكرة الشعور من وجهة علم النفس الحديث، مستخدما مفاهيم للشعور تقرب إلى حد كبير من اللغة السينوية[٣]. ونعلم أنه وقف على تراث ابن سينا الفلسفى، وبهذا يتضح لنا كيف كان ابن سينا سباقا لعصره، فقد سلط الضوء على جانب هام من جوانب الذات الإنسانية إلا وهو فكرة الشعور. وتجدر الإشارة إلى أن هذا ما أعطى للفلسفة السينوية قيمة حضارية، فهى فى جوانب منها كانت توظف المادة المعرفية عند الفلاسفة اليونان لإقامة النسق الفلسفى، لكن كان للفيلسوف المسلم فكره الإبداعى والخلاق، مثل فكرة الشعور التى نحن بصددها الآن التى نظن أن

---

(١) د. زينب الخضيرى: المرجع السابق، ص١٥٤.

(٢) انظر د. زكريا إبراهيم: برجسون، دار المعارف، ط٢، ص٥٨.

(٣) انظر د. جميل صليبا: دروس فى الفلسفة سنة ١٩٤٠ ص١٢٣-١٣٢ وعرضه لفكرة الشعور من وجهة علم النفس الحديث.

أحدا لم يسبق إليها حتى أرسطو نفسه، ومن هنا تكمن أهمية التراث العربى والإسلامى.

(أ) برهان *الوعي* بالذات أو *الشعور* عند *الغزالي*:

سبق أن نوهنا إلى أهمية فكرة الشعور عند ابن سينا التى أطال وأفاض فيها، خاصة فى «التعليقات» و«المباحثات»، ويبدو أن فكرة الشعور، قد أثرت فى الغزالى، واهتم بها، وكان لها صداها فى أذنه وأعماقه، وهو لا يختلف عما ذهب إليه فيلسوفنا ابن سينا من أن إدراك النفس لذاتها بالشعور، وان شعور الإنسان بذاته هو فى نفس الوقت الشاعر والمشعور.

يقول الغزالى فى هذا الصدد «وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك لا ببعض قواك، إذ لو شعرت بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك فأنت الشاعر والمشعور[١]» وإذا تفحصنا هذا النص الغزالى، نستطيع أن نقول أن الغزالى يستعير الفكرة السينوية برمتها، بل الألفاظ والدلالات بل ينقل بعض العبارات نقلا حرفيا ألم يقل ابن سينا فى نفس الدليل (وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك) فى التعليقات، كما سبق أن عرضنا هذا الدليل فهل كان الغزالى مخلصا إلى هذا الحد لدرجة نقل الأفكار والعبارات والمصطلحات السينوية نقلا أمينا دونما تغييرا أو تبديل، أو اضافة من إبداع فكرة الأصيل.

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى بالقاهرة ص٧٧.



يرى الغزالى أن ادراك النفس، هو إدراك مباشر بدون وسط وهذا فى رأيه يدل على جوهرية النفس ومخالفتها للبدن «انك تدرك فى جميع الأحوال ذاتك فبما تدرك فإنه لابد من مدرك فلا يخلو إما أن يكون أحد مشاعرك ظاهرا أو عقلك أو قوة غير مشاعرك فإن كان عقلك فلا يخلو إما أن يكون ذلك الإدراك بوسط أو بقياس أو بقوة متوسطة بين الإدراك والنفس أو بغير وسط. وما أظنك تفتقر فى ذلك إلى وسط فإنه لو كان ثم وسط لما أدركت ذات فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك فبقى أن تدرك بغير وسط»[1] وفى هذا النص أيضا يفوح الفكر السينوى ويظهر بصورة جلية أخرى فكرة إدراك النفس لذاتها عن طريق الشعور بدون وسط. ونعتقد أن فكرة إدراك النفس بالحدس المباشر أو الشعور قد راقت للغزالى. ولعلنا لا نجانب الحقيقة لو قلنا أن الغزالى لم يأت بجديد يذكر فى هذا البرهان، وهاك فقرة أخرى نضعها نصب عين القارئ لنؤكد على صدق دعوانا، يقول الغزالى فى النص السابق «وما أظنك تفتقر فى ذلك إلى وسط» ويقول ابن سينا «ما أظنك تفتقر فى ذلك حينئذ إلى وسط».

نعتقد أننا لسنا فى حاجة الآن أكثر من ذلك فى التأكيد على أن فكرة الشعور قد تبناها الغزالى فى نسقه الفلسفى، بل قد استعارها بمصطلحاتها ودلالاتها، وقد سبق أن عقدنا موازنة بين النصوص والفقرات واتضح لنا ذلك بحيث لا يدع مجالا للشك، مما

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى بالقاهرة ص٣١.

يدل على أن الغزالى لم يكن عدوا لدودا للفلسفة والتفلسف وخاصة ابن سينا.

ويشير الغزالى إلى أن هذا الدليل من الأدلة العميقة التى يعتز بها، ويجعلها من الأدلة المضنون بها على غير أهلها، فلا يدرك حقيقتها إلا أصحاب الفطنة والكياسة، أما من لم يرزق هذه الخصال ما أظنه إلا شاكا فى وجود النفس، وعلى حد تعبير الغزالى وهو بصدد عرضه لهذا البرهان يقول «وهذا البيان الخاص إما شائع وإما قاطع، ضائع للمغفلين الذين لم يلحظوا إلا بعين السخط كان الشك أسرع إليه من الماء الحدور أما للمستبصرين فهو قاطع[1]. والرأى الذى نخلص إليه من خلال هذا العرض أن دليل الوعى بالذات أو الشعور ينهج فيه الغزالى نفس النهج السينوى، ويدور حول نفس الفكرة التى أبدعها ابن سينا، وإن كان الغزالى قد تبنى دليل الشعور، فى منظومته الفلسفية، فما هذا إلا دليل على اهتمامه بالناحية السيكلوجية.

(ب) برهان *الرجل الطائر* عند *ابن سينا*:

هو أحد براهين وجود النفس عند ابن سينا، وهو يجمع بين الأسلوب الأدبى والخيالى، والاقناع البرهانى الفلسفى، ويبدو أن فيلسوفنا أعجب به، فقد عرض له فى غير موضع من كتاباته فى «الشفاء» و«الإشارات والتنبيهات» وفى حدود علمنا أنه لم يقتف أحدا

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى بالقاهرة ص٣٢.

من قبل. وهذا ما أشار بصدده أحد الباحثين «لم يلجأ ابن سينا إلى الاقتباس من فلاسفة اليونان، بل اعتمد على تأملاته الخاصة وأصالته(١).

يتصور ابن سينا أن إنسانا خلق دفعة واحدة معلقا فى الفضاء، وقد حجبت عنه الرؤية بحيث لا تتلامس اعضاؤه، فهو لا يدرك حواسه ولا يدرك العالم الذى حوله. فمهما غاب الإنسان عن إدراكه لحواسه الظاهرة والباطنة، أو موجودات العالم الخارجى، فلن يعزب عن ذاته من انها حقيقة موجودة. ويبدو لى أن ابن سينا يعتمد فى هذا البرهان التصويرى التأملى على التجربة الباطنة أو الاستبطان الذاتى، وتجدر الإشارة إلى أن هذا ما ذهب إليه أستاذنا الدكتور العراقى بقوله «يحاول ابن سينا التدليل على وجود النفس من خلال هذا الدليل بطريقة تعتمد إلى حد كبير على التجربة الباطنة، بمعنى أننا ندرك وجود النفس بمعزل عن كل فعل، وهكذا فإن هذا الدليل بصرف النظر عن موضوعات النفس لكى ينعكس على ذاته بحيث يتخذ من داخله موضوعا لبرهنته على نفسه، فالنفس إذن تعرف ذاتها قبل أن تعرف الجسد المتحد بها، بل قبل أن تعرف شيئا من الموجودات(٢).

ومهما يكن من أمر، فنحن نؤثر فى هذا المقام، أن نعرض لهذا الدليل كما هو بلغة ابن سينا، بعبارة رصينة ووضوح بيان يقول

(١) د. يحيى هويدى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية: مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٥، ص٢٠٣.
(٢) د. عاطف العراقى: دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف مصر ط٢ ١٩٧٣ ص١٧٤.

«ارجع إلى نفسك وتأمل هذا إذا كنت صحيحا، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك، ولأثبت نفسك؟ ما عندى ان هذا يكون للمستبصر. حتى أن النائم فى نومه والسكران فى سكره لا يعزب ذاته عن ذاته، وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره. ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها، صحيحة العقل والهيأة وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة، لا تبصر اجزاءها، ولا تتلامس اعضاؤها، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما، فى هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شئ إلا عن ثبوت انيتها[1].

ولقد صاغ جيلسون دليل ابن سينا، وأفاض فيه وسماه دليل الإنسان الطائر، بقوله «فلندع إنسانا يتخيل نفسه فجأة خلق فى حالة الرشد والنضوج. ووجهه قد حجب لدرجة لا يستطيع الرؤية ويسبح فى الهواء الطلق ولهذا فإنه لا يشعر بمقاومة الهواء له. فإن اعضاءه غير متماسة فهو لا يشعر بها. إذن سؤالنا الآن، هل يستطيع أن يؤكد وجوده. بالرغم من أنه لا يستطيع التأكد من وجود أعضائه ولا أحشائه الباطنة أو حتى دمه». وينتهى جلسون بقوله وعلى هذا فإن مثل هذا الرجل يستطيع أن يدرك نفسه بدون أن يدرك جسمه[2].

---

(١) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، جزء ٢ تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف فى مصر، ص٣٤٥، الشفاء (النفس) تحقيق الأب قنوابى، والأستاذ سعيد زايد الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٢٢٦، أيضا شرح الطوسى على الاشارات والتنبيهات ص٣٤٤.، د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية دار الكتاب اللبنانى، بيروت ص٣٤٣، حنا الفاخورى، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جزء ٢، مطبوعات دار الجيل، ص١٨٠.

(٢) Gilson: History of Christian Philosophy in the Middle Ages, New York, 1955, p. 198.

فابن سينا قد استن فى البرهنة على وجود النفس سنة لم تكن معروفة من قبل بكل معالمها، لا فى العالم اليونانى ولا فى العالم العربى[1].

(ب) برهان *الرجل الطائر عند الغزالى*:

يبدو أن الغزالى كان مغرما بهذا البرهان مثل ابن سينا، فهو يعتبره من الآراء الخاصة التى تخاطب طبقة معينة أو على حد تعبيره أن هذا الدليل يصلح لأهل الفطانة، ومن فيه لطف الفهم والاصابة ويصور لنا الغزالى هذا الدليل، بغرض أن الإنسان إذا كان صحيحا معافي من الأمراض، وكان فى هواء طلق، لا تتماس أعضاؤه، ففى هذه الحالة لا يغفل عن وجود ذاته، بل حتى فى وقت النوم لا يغفل المرء عن وجود نفسه.

إن الغزالى يجعل هذا الدليل من الأدلة المضنون بها على غير أهلها، وأنه يجب أن لا يصرح به إلا لأهله، ويخيل إلينا أنه رأى أن هذا الدليل يعتمد على الخيال الأدبى والتأمل الفلسفى، وقد أفاض الغزالى، وحلل هذا الدليل مما يدلنا على أن هذه الفكرة قد راقت له. والغزالى الذى نعلم من كتاباته ومنهجه فيها أنه كثيرا ما يعمد إلى التصوير والخيال وضرب الأمثال لتقريب الأفكار المجردة للفهم، ليس بغريب ولا عجيب هنا أن نراه يتبنى الدليل السينوى فى منظومته الفلسفية، ويتأثر به ويصوغه بصياغة، ملائمة.

يقول الغزالى: «انك إذا كنت صحيحا مطرحا عنك الآفات، مجنبا عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات فلا

(١) د. إبراهيم مدكور. فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جزء أول: ط٣ دار المعارف ص١٥٢.

تتلامس اعضاؤك ولا تتماس اجزاؤك وكنت فى هواء طلق (أى معتدل) ففى هذه الحالة انت لا تغفل عن انيتك وحقيقتك بل وفى النوم أيضا فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلائقها وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل وذاته مجردة لذاته، فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير وليس ههنا ماهية بل ماهيته معقوليته ومعقوليته ماهيته»[١].

وواضح أن الغزالى متأثر فى عرضه لهذا البرهان، بابن سينا، بل هو يستعير نفس الدليل السينوى الذى قد عرضه فى «الإشارات والتنبيهات» وليس ثمة اختلاف بين برهان ابن سينا وبرهان الغزالى إلا فى الصياغة وأسلوب التعبير، أما الفكرة فواحدة بينهما. وكل هذا يدلنا على أن الغزالى قد تأثر بابن سينا تأثرا كبيرا فى هذا البرهان، بل عول عليه واقتفى أثره.

فالغزالى ينهج نفس النهج السينوى فى هذا البرهان، ولا يرى أية غضاضة فى أن يستعيره منه فى منظومته الفلسفية.

ثم يعلق الدكتور سليمان دنيا على دليل الرجل الطائر بقوله «وهكذا يستمر ابن سينا فى إيضاح هذا الفكرة بعبارات تتفق وعبارة الغزالى فى شئ كثير على ما ظهر[٢].

---

(١) الغزالى: معارج القدس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة، ص٣٠، د. محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص١٠١، عبدالكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين ص٧٩.

(٢) د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى، دار المعارف، طبعة ٣، ص٢٦٣.

وكم كما ننتظر من الدكتور دنيا أن يوضح عين الدليل عند الغزالى من أين استقاه، وما مصدره، وما سبب إعجابه واهتمامه به، وهل تأثر فيه بابن سينا؟ أم من إبداعه الفلسفى الأصيل. صحيح أن سيادته أتى بنص من عند ابن سينا، لكنه تركنا وحدنا دون مقارنة وتحليل ودون اشارة إلى أن الغزالى قد عول على الفكرة السينوية دون تجديد، ولكن يبدو نظرا لمكانة الغزالى فى النفوس اكتفى بقوله بأن ما ذهب إليه الغزالى له نظائره عند ابن سينا.

ويبدو أن سبب إعجاب الغزالى بهذا البرهان ربما يعود إلى لغة التصوير والاستبطان الداخلى التى يتبعها ابن سينا وهو نفس النهج الغزالى الذى كثيرا ما يتبعه للاقناع هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن هذا البرهان من البراهين العميقة التى يعتز بها صاحبها ابن سينا، ونعتقد أن الغزالى قد أعجب به هو الآخر ومن ثم استعاره منه ويعتبره من الأدلة المضنونه والخاصة.

كما يبدو لى، أن الغزالى فى مشروعه الفلسفى ما كان يهمه مصدر الفكرة، ولا يرى أية غضاضة فى أن يستعير الفكرة من أى صوب أو حدب، المهم توظيف الفكرة، فى نسقه الفلسفى، لذلك لم يتردد الغزالى فى أن يستعير برهان الرجل الطائر من ابن سينا، مؤكدا على وجود النفس، ومخالفتها عن البدن.

(د) برهان الاستمرار عند ابن سينا:

يعد هذا الدليل من الأدلة العميقة التى تعبر عن نظر ثاقب فى فكر ابن سينا، فيذهب إلى أن الإنسان يحمل فى طياته ماضيه

وحاضره، بل ويعد لمستقبله، وذلك دون انقطاع واتصال مستمر طوال الحياة، دون تغير أو تبدل فى ذاته.

فدليل الاستمرار أو المواصلة بين الماضى والحاضر والمستقبل دليل على ثبوب إنية الذات وطبيعتها الجوهرية، وأنها هى هى سواء الآن أم فى الماضى، فرغم تغير بدن الإنسان من الخفة إلى الثقل أو العكس إلا أن الملاحظ أن ذاته أو حقيقة نفسه ثابتة لا تتغير أو تتحول.

«فابن سينا ببرهانه هذا يكشف عن خاصية من أهم خصائص الحياة العقلية، ويترجم عن قوة ملاحظة دقيقة وبحث عميق ويسبق عصره بعدة أجيال ويدلى بآراء يعتد بها بها علم النفس اليوم كل الاعتداد[1]. وقد بين لنا ابن سينا هذا البرهان الذى يثبت وجود النفس، ويفسر طبيعتها فى آن واحد[2]. ويقول ابن سينا فى هذا الصدد «تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا فى جميع عمرك، حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتا مستمرا، بل هو أبدا فى التحلل والانتقاص.. ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه، فتعلم أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شئ من أجزاء بدنك وأجزائه

---

(١) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق جزء أول ط٣ دار المعارف ص١٥٢.

(٢) د. محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الإنجلو المصرية، سنة ١٩٤٥، ص٨٥.

الظاهرة والباطنة[١] ومعنى ذلك أن الإنسان يعزو استمرار أفعاله فى الماضى والحاضر والمستقبل إلى مبدأ واحد تصدر عنه، فيعرف أنه هو هو بالرغم من تغيره. والسبب فى هذا الاتصال بين الماضى والحاضر هو التذكر، وهو يختلف عن الذكر، لأن الأول من عمل العقل، والثانى من عمل الدماغ، فإذا كانت هوية النفس قائمة على اتصال حاضرها بماضيها، كان الشعور بهذا الاتصال ناشئا عن التذكر لا الذكر، لأن الذكر كما قلنا، عمل دماغى وخطور عفوى مشترك بين الإنسان والحيوان، أما التذكر فهو احتيال العقل لاستعادة ما أندرس من الحوادث، فلا يوجد إلا فى الإنسان[٢].

ونود أن نشير إلى أن الرأى السابق للأستاذ جميل صليبا هو تفسير علمى، لاهتمامه بالدراسات النفسية، فهو ينحو بتفسير الدليل تفسيرا سيكولوجيا علميا يقربنا من علم النفس الحديث بقدر ما يبعدنا من علم النفس القديم، وتبدو أصالة ابن سينا فى هذا المضمار.

(جـ) برهان الاستمرار عند الغزالى:

يشير الغزالى فى هذا الدليل، إلى بساطة النفس، وثبات حقيقتها وأنها من طبيعة جوهرية وأنها رغم التحول والتبدل فحقيقة الإنسان واحدة سواء كانت فى الماضى أو الحاضر. وان الأعراض هى التى

---

(١) ابن سينا: رسالة فى معرفة النفس الناطقة، ص٩، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها تحقيق ثابت الفندى ص٢٧، د. عاطف العراقى: دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف ط٢ سنة ١٩٧٣ ص١٧٥، د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٣ ص٤٢٣، حنا فاخورى، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجبل جزء ٢ ص١٧٩.

(٢) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبنانى ط٢ سنة ١٩٧٣، ص٢٤١.

يسير عليها التحول والتغير أما حقيقة الذات فهى مستمرة ثابتة، وغير متغيرة.

يقول الغزالى فى هذا الصدد «أن يعلم أن حقيقة الإنسان ليس عبارة عن الجسم فحسب فإنه إنما يكون إنسانا إذا كان جوهرا وأن يكون له امتداد فى أبعاد تفرض طولا وعرضا وعمقا - وأن يكون مع ذلك ذا نفس - وان تكون نفسه نفسا يغتذى بها ويحس ويتحرك بالإرادة ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يفهم المعقولات ويتعلم الصناعات ويعملها ان لم يكن عائقا من خارج لا من جهة الإنسانية فإذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هى ذات الإنسان - فإذا ثبت بهذا أن الحقيقة الإنسانية لا تكون عرضا لأن الأعراض يجوز أن تتبدل والحقيقة بعينها باقية فإن الحقائق لا تتبدل - فإذا ما هو ثابت فيك قد كنت فهو نفسك وما يطرأ عليها ويزول فهى الأعراض(١). ونعتقد أن فكرته فى هذا النص لا يخرج محورها عما ذهب إليه ابن سينا من قبل، وهو ثبات حقيقة النفس الإنسانية ومخالفتها للطبيعة البدنية، فمهما طرأ على الإنسان من تغير أو تبدل من الزيادة أو النقصان، فهو تغير عرضى يمكن أن يحدث للجسد، أما حقيقة النفس فيذهب الغزالى إلى أنها من طبيعة جوهرية.

ومن ثم لا يعقل أن يجوز عليها التبدل والتغير. وهو فى ذلك لا يزيد عن ابن سينا أكثر من صياغة الفكرة بطريقة أخرى وتأثره

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة ص٢٩.

به ملحوظ. ويبدو أن الغزالي أراد من هذا الدليل أن يكون للعامة، لأنه يعتمد على ملاحظة الجسم من حيث التحول والتبدل، وفي هذا يقول «وجه عام يمكن اثباته مع كل أحد»(١).

وعلق أحد الدارسين على هذا البرهان بقوله «هو نفس البرهان الذي رأيناه من قبل لدى الرئيس ابن سينا. وهو يعتمد على التفرقة بين النفس والجسم من حيث البساطة والتركيب، لأن الجسم لما كان مركبا فإنه يقبل التغير والتحول والزيادة والنقصان. وأما النفس لما كانت بسيطة فإنها تبقى على حالها(٢). والذي يخلص إليه الباحث من هذا البرهان، إنه أثبت من جهة وجود النفس، ومن جهة أخرى أنها حقيقة ثابتة لا تتغير ومن ثم تختلف في طبيعتها عن الجسد، وإنه لم يأت بجديد في هذا المضمار، حتى نسجله له، كل ما هنالك أن الغزالي يختلف عن ابن سينا من حيث طريقة العرض والتعبير. ونستطيع الآن أن نقول مع الرأي القائل «اننا في كل فعل من أفعالنا وفي كل حالة من حالتنا، ندرك وجود ذاتنا إدراكا مباشرا، ويشعر كل منا أنه يظل هو طوال عمره، فللإنسان وجود واحد نشعر وباستمراره تحت التغيرات، فنربط حاضرنا بماضينا، ونتطلع إلى المستقبل(٣).

(د) *البرهان الطبيعي عند ابن سينا*:

يبني ابن سينا برهانه هذا، على وجود بعض الآثار التي تظهر على الإنسان مثل الحركة والإدراك والتي لا يمكن أن يفسرها إلا إذا

(١) نفس المرجع نفس الصفحة.
(٢) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الأنجلو سنة ١٩٥٤ ص١٠٠.
(٣) يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة دار المعارف ط٣ ص١١٦.

اعتقد بوجود نفس مدبرة أو محركة لهذا الجسد ويبدو أنه متأثر فى هذا الدليل بأرسطو إلي حد كبير وخاصة كتاب النفس والطبيعة[١].

يفرق لبن سينا بين نوعين من الحركة، الحركة الطبيعية، والحركة القسرية، فالحركة القسرية هى التى تحدث عن محرك خارجى، أما الحركة الغير القسرية فهى التى تحدث «عن مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل أو ضد مقتضى الطبيعة كالإنسان يمشى على وجه الأرض مع أن ثقل حجمه كان يدعو إلى السكون أو كالطائر الذى يحلق فى الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض وهذه الحركة للطبيعة تستلزم محركا خاصا زائدا على عناصر الجسم المتحرك وهو النفس[٢].

ويوضح فيلسوفنا فى نص آخر أثر فعل بالإرادة من حيث أنها تدل على وجود النفس يقول «وعلى هذا أنا نشاهد أجساما تحس وتتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجساما تغتذى وتنمو وتولد المثل وليس ذلك لها لجسميتها فبقى أن تكون فى ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشئ الذى تصدر عنه هذه الأفعال. وبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة[٣] فالنفس فى

(١) انظر د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جزء أول دار المعارف ط٣ ص١٤٢.

(٢) ابن سينا: رسالة فى القوى النفسانية: ص٢٠-٢١، د. عاطف العراقى: دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق دار المعارف ط٢ سنة ١٩٧٣ س١٧٥، حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جزء ٢ ط٢ ص١٧٧، د. عبدالرحمن بدوى: المباحثات ضمن أرسطو عند العرب فقرة ٤٣١ ص٢٢٤ الناشر وكالة المطبوعات ط٢ سنة ١٩٧٨، د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية ص٢٤٠، ابن سينا: عيون الحكمة: تحقيق د. عبدالرحمن بدوى، ص١٨.

(٣) ابن سينا: الشفاء (النفس) ص٥، الاشارات والتنبيهات تحقيق د. سليمان دينا جزء ٢ ص٣٥١ الناشر دار المعارف.



الإنسان هى غير الجسمية والمزاج، وغير الحرارة التى فى الأعضاء، وغير الدم الذى يجرى فى العروق، والنسمات التى يختلج بها الصدور. النفس هى مبدأ الأفعال والحركات، فابن سينا يستدل إذن على وجود النفس، بالأفعال والحركات الصادرة عنها كما نستدل على وجود العلة بوجود المعلول. إن هذا الاستدلال يوصلنا إلى إدراك النفس من حيث هى مبدأ للحركات، لا من حيث هى ذات مدركة لنفسها، فالإدراك الأول يكون بالاستدلال والثانى يكون بالحدس[١].

(د) *البرهان الطبيعى عند الغزالى*:

ينحو الغزالى فى هذا الدليل المنحى السينوى، ويعتمد على فكرة الحركة والإدراك كما سبق لابن سينا اعتماده عليهما فى تدليله على وجود النفس.

يقول الغزالى فى هذا الصدد «ونحن نشاهد أجساما تحس وتتحرك بالإرادة بل نشاهد أجساما تغتذى وتولد المثل وليس ذلك بجسميتها فينبغى أن يكون لها مبادئ أخرى تصدر عنها هذه الأفعال فكل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة فإننا نسميه نفسا، لأن تحركها لأجل جسميتها فينبغى أن يكون كل جسم متحرك لأن الحقائق لا تختلف وما يجب لنوع يجب لجميع ما يشاركه فى ذلك النوع وان كان بمعنى وراء الجسمية فقد ثبتت على الجملة مبدأ الفعل فذلك المبدأ هو النفس[٢].

(١) د. جميل سليبا: من أفلاطون لابن سينا، ص١٠٤.

(٢) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، بالقاهرة، ص١٦.

والواقع أن الغزالي في هذا النص، ينقل هذا البرهان من ابن سينا في أغلبه، ولو حاولنا أن نعقد ثمة مقارنة فلن نجد إلا بعض الاختلاف في الألفاظ. وبهذا يقتفي الغزالي أثر ابن سينا في هذا الصدد وكما أشار إلى ذلك الأستاذ/ عبدالكريم العثمان[١].

ويبدو أن الغزالي تأثر بكتابي النفس والطبيعة، ومهما يكن من أمر، فالرأي الذي نخلص إليه أن ابن سينا والغزالي لم يطنبا في هذا الدليل كثيرا، وان كانت براهين وجود النفس من أجل اثبات مخالفة النفس عن البدن وان طبيعتها جوهرية روحية، فنظن أن هذا الدليل كان أقل اقناعا في هذا المجال. وكما أشار إلى ذلك الدكتور مدكور[٢].

(هـ) برهان وحدة النفس عن ابن سينا:

يبني ابن سينا هذا الدليل على فكرة رئيسية هي وحدة الذات الإنسانية وإنها مهما تعددت أحوالها فالذات واحدة، ويعتبر من الأدلة الطريفة في الفكر السينوي، فهي تقربنا من الحاضر بقدر ما تبعدنا عن الماضي، كيف لا... وفكرة «الأنا» أو الشخصية أضحت من موضوعات علم النفس الحديث.

على الرغم من أن للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية ومدركة إلا أنها تظل واحدة. إذ ان هذه القوى لابد لها من رباط غير جسمي، يجمع بينها وهو النفس. ففي الإنسان إذن يوجد

---

(١) عبدالكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، مكتبة وهبة بالقاهرة، ص٧٥.
(٢) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه جزء أول ط٣ ص١٤٢-١٤٣.

رباط يجمع سائر الإدراكات والأفعال، وحينما يشير الإنسان إلى نفسه على أنها هى التى تفعل وتدرك فإنه إنما يشير إلى موجود وراء البدن أي جوهر مغاير لجملة أجزاء البدن(١). إن النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة، ولو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة، بل كان للحس مبدأ على حده، وللغضب مبدأ على حده، ولكل واحد من الأخرى مبدأ على حدة، لكانت القوة التى بها نغضب غير القوة التى بها نحس(٢). إن الإنسان إذا كان منهمكا فى أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته، حتى أنه يقول فعلت كذا، أو فعلت كذا، وفى مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو معقول عنه، فذات الإنسان مغايرة للبدن(٣). وليست النفس متحيزة ولا حالة فى المتحيز. لأنها لا تنقسم بانقسام الجسم ولا تتوقف عليه، فالمشار إليه بقوله «أنا» بأن فى أحوال الجسد كلها سواء فى نموها أو ذبولها، وقد يكون الإنسان مدركا للمشار إليه بقولى «أنا» طالما يكون غافلا عن جميع أعضائه «والإنية» لا تتوقف على حقيقة خارجية ولا على شعور بالأعضاء الجسدية(٤). ولذلك فإن الإنسان مهما يقول شاهدت ببصرى أو مشيت بقدمى فإنما لابد من قوى تجمع هذه الادراكات فى كل واحد وهى النفس الإنسانية «هو أن الإنسان يقول أدركت الشئ الفلانى ببصرى فاشتهيته أو غضبت منه، وكذا يقول أخذت بيدى، ومشيت برجلى وتكلمت بلسانى وسمعت بأذنى،

---

(١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٣، ص٤٢٤.
(٢) ابن سينا: النجاه ص٣١٠.
(٣) ابن سينا: رسالة معرفة النفس الناطقة تحقيق ثابت الفندى ص٨.
(٤) عباس العقاد: (ابن سينا) الأعمال الكاملة دار الكتاب اللبنانى، ص٢٣٨.

وتفكرت فى كذا وتوهمته وتخيلته، فنحن نعلم بالضرورة أن فى الإنسان شيئا جامعا يجمع هذه الادراكات ويجمع هذه الأفعال، ونعلم أيضا بالضرورة أنه ليس شئ من أجزاء هذا البدن مجمعا لهذه الادراكات ويجمع هذه الأفعال ونعلم أيضا بالضرورة أنه ليس شئ من أجزاء هذا البدن مجمعا لهذه الادراكات والأفعال، فإنه لا يبصر بالإذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشى باليد ولا يأخذ بالرجل، ففيه شئ مجمع لجميع الادراكات والأفاعيل الالهية، فإذن الإنسان الذى يشير إلى نفسه «بأنا» مغاير لجملة أجزاء البدن[١].

ويعلق الدكتور مدكور على هذا الدليل مبينا ظهور فكرة الشخصية على مسرح الوجود بقوله «وأنا لنلمح فى ثنايا هذه الملاحظة فكرة الشخصية أو فكرة الأنا Lideedu moi التى هى مثار بحث طويل بين علماء النفس المعاصرين. فالشخصية أو «الأنا» فى رأى ابن سينا لا يرجع إلى الجسم وظواهره وإنما يراد به النفس وقوامها[٢].

وبرهان وحدة النفس أو «الأنا» أو الشخصية لم نجد الغزالى يشر إليه أو يعرض له فى حدود اطلاعنا ولم يعره من اهتمامه، وإنما اكتفى بالأدلة التى عرض لها والتى سردناها من قبل وبذلك يزيد ابن سينا عن الغزالى فى هذا الدليل.

---

(١) ابن سينا: رسالة فى معرفة النفس الناطقة: المرجع السابق، ص٨.

(٢) د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، جـ١، ط٣، ص١٤٤.

ثانيا: *البرهان الشرعى*:

البرهان الشرعى عند الغزالى:

نعتقد أن أحدا لم يسبقه إليه، وكان للغزالى الريادة والسبق فى هذا المجال على فلاسفة الإسلام، فهو الذى أكد على وجود النفس بالشرع، بجانب البراهين العقلية، ويفترق الغزالى عن ابن سينا هنا، فبينما الغزالى يهمه أن يجعل الدليل الشرعى بجانب البرهان العقلى نرى ابن سينا لا يهمه إلا الدليل العقلى فى اثبات وجود النفس.

يرى الغزالى أن الشرع قد أكد على وجود النفس البشرية، وأنها من البديهيات التى لا تحتاج إلى دليل أو برهان يقول «والنفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل فى ثبوتها فإن جميع خطابات الشرع لا تتوجه على معدوم بل على موجود[1]. فالشرع عندما نزل ليخاطب النفس البشرية، لكى يملأ عليها جميع أقطارها، ومن يتدبر آيات القرآن الكريم أو السنة النبوية يتضح له ذلك مثل «ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها»[2] فلو لم تكن النفس موجودة بداهة لكان من المحال أن تأتى الشرائع لمخاطبة شئ معدوم. ثم يقول أيضا «وكذلك العقوبات الواردة فى الشرع بعد الممات تدل على أن النفس جوهر فإن الألم وإن حل بالبدن فلأجل النفس. ثم للنفس عذاب آخر

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيقه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة، ص٢٤.
(٢) سورة الشمس آية ٧، ٨.

يخصه وذلك كالخزى والحسرة وألم الفراق. وكذلك ما يدل على بقائه[١].

خمسة براهين عرضنا لها عند كل من ابن سينا والغزالى، تابع الغزالى ابن سينا فيها متابعة تكاد تكون كاملة، عدا برهان وحدة النفس أو «الأنا» وان كان للغزالى إضافة فى هذا المضمار، يفوق بها ابن سينا ويزيد عليه فنعتقد، أن نسجل له الدليل الشرعى الذى جعله بجانب البرهان الفلسفى. وهو بهذا أرسى سنه فى البرهنة على وجود النفس لم نعهدها من قبل. ربما أن اقتفى أثره فيما بعد الخلف، مثل فخر الدين الرازى من فلاسفة الإسلام.

ولعل ثمة تساؤلات تفرض نفسها علينا، ونحن بصدد معالجة البرهان الشرعى عند الغزالى، منها: لماذا تبنى الغزالى البرهان الشرعى فى التدليل على وجود النفس؟ ولماذا لم يكتف بالبراهين العقلية التى عول فيها على ابن سينا؟ وما أهمية ذلك فى طرحه ومعالجته للمشكلة؟.

نظن أن الغزالى فى منهجه وطريقة معالجته يجعل الشرع والعقل وجهين لحقيقة واحدة، ولا انفصام بينهما، حيث أنه يتبنى المنهج الوسط فى معالجة مشكلاته، يقول الغزالى مؤكدا على الجمع بين الشرع والعقل ولا استغناء لاحدهما عن الآخر فى مقدمة كتابه «الاقتصاد فى الاعتقاد» فليت شعرى كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العى والحصر، أو لا يعلم أن خطأ العقل قاصر وان مجاله

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس مطبعة السعادة ط أول سنة ١٩٢٧م، ص٢٧.

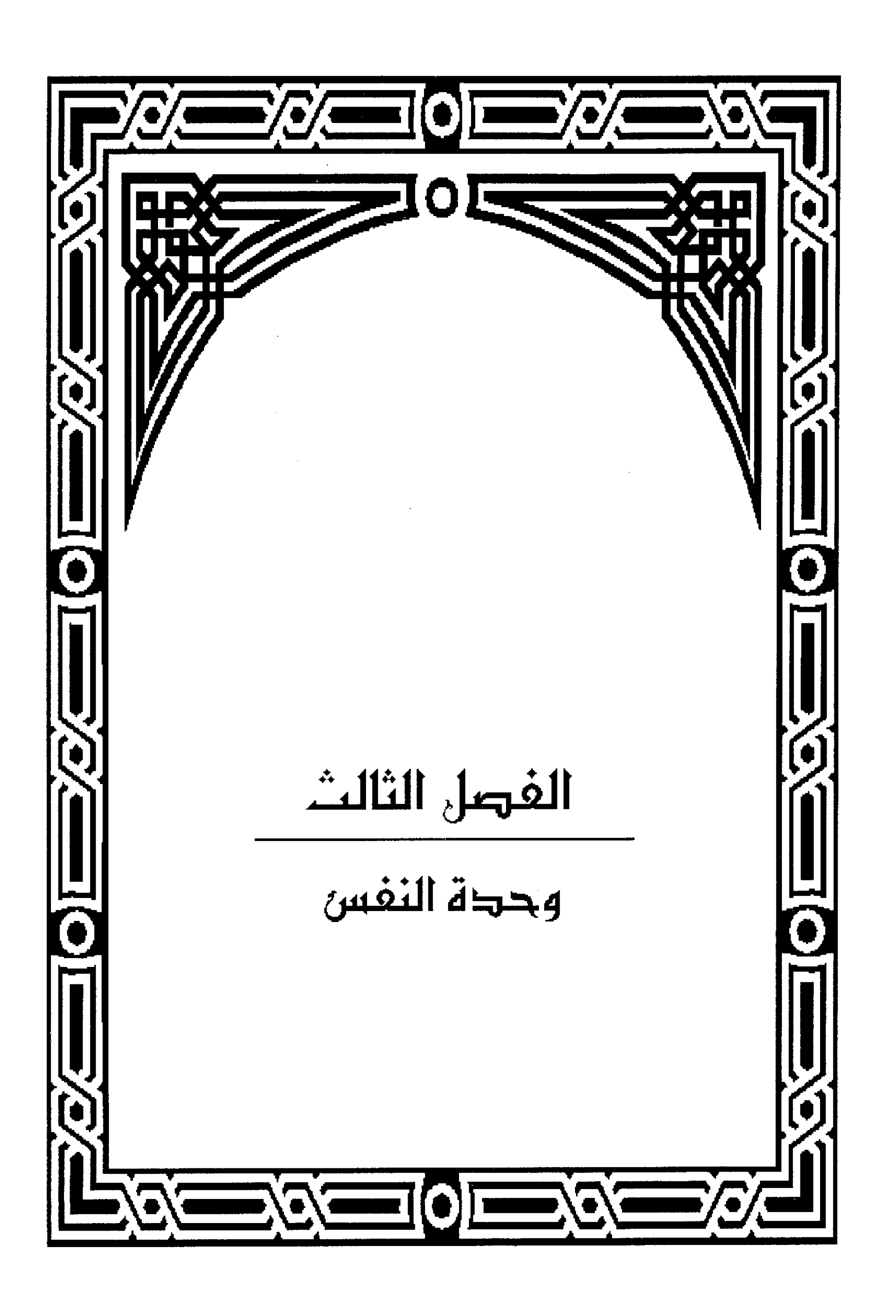
ضيق منحصر. هيهات قد خاب على القطع والبتات، وتعثر باذيال الضلالات، من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء، المستغنى إذا استغنى باحدهما عن الآخر فى غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لاحدهما على الخصوص متدل بجبل غرور»[1].

من هذا النص يتضح لنا أهمية البرهان الشرعى الذى استنه الغزالى، ولم يقتف فيه أثر أحد من قبل، لأن الغزالى فى مشروعه الفلسفى، كان يمجد العقل، لكن ليس العقل على إطلاقه، بل العقل المهتدى بنور الشرع وعلى حد تعبير الغزالى العقل مع الشرع نور على نور، ومن هنا ندرك أهمية تركيز الغزالى أن يجعل البرهنة العقلية على وجود النفس بجانب البرهان الشرعى لأن منهجه فى معالجة وطرح المشكلة الجمع بين الشرع والعقل فى بوتقة واحدة، ونعتقد أن ابن سينا فى معالجة البرهنة على وجود النفس لم ينهج النهج الغزالى، ويبدو أن الخلاف بينهما، خلاف منهجى، فبينما ابن سينا يعتمد على العقل والبراهين المنطقية للتدليل على وجود النفس، إذ بالغزالى يجعل الشرع بجانب العقل، كما تبين من عرض البرهان الشرعى آنف الذكر، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك فى مقدمة الموضوع[2].

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد طبعة مصطفى البابى الحلبى بمصر طبعة أخيرة بدون تاريخ ص٤.
(٢) انظر المقدمة: ص ٨ – ٢٦ .







الفصل الثالث

وحدة النفس



عرض تاريخي:

عرضنا لموضوع ماهية النفس، ووجودها عند كل من ابن سينا والغزالى فى العرض السابق، ولما كانت النفس الإنسانية لها أوجه أنشطة مختلفة، على ضوء الدراسة النفسية عند كل منهما، فهل يعود ذلك إلى تعدد النفوس، كل نفس تختص بنشاط معين فى الإنسان، مثل النفس الشهوانية والغضبية على حد تعبير أفلاطون وأرسطو؟ أم أن النفس واحدة ولها قوى مختلفة؟ كل هذه التساؤلات قد طرحها الفلاسفة بصدد دراستهم لموضوع وحدة النفس.

وقد كان أفلاطون أول من أوضح قوى النفس وقسمها إلى ثلاث نفوس كما يخبرنا تاريخ الفلسفة (النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس الناطقة)(١). وفى هذا يختلف تقسيم أرسطو عن التقسيم الأفلاطونى، فإذا أفلاطون يجعل هناك أنواعا ثلاثة من النفوس فإن أرسطو ينظر إليها باعتبارها وظائف تنسجم عن طريق التصاعد فيما بينها بعضها وبعض(٢).

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ط٦ ص٩٠، د. عبدالرحمن بدوى: أفلاطون وكالة المطبوعات دار القلم سنة ١٩٧٩ ص٢٠٣.

(٢) د. عبدالرحمن بدوى: أرسطو، وكالة المطبوعات دار القلم ص٢٣٩.

ورغم أن الرواقية تقسم النفس إلى أجزاء، إلا أنها واحدة، فيذهب الدكتور عثمان أمين فى هذا الصدد إلي أن النفس الإنسانية تنتظم أجزاء ثمانية، لكل جزء مكانه ووظيفته، فخمسة أجزاء للحواس، وجزء للتناسل، وجزء للنطق والتفكير وجزء للرياسة والتدبير وهذا الجزء الرئيسى أو المدبر هو أهم أجزاء النفس فقد انتشرت حوله السبعة الأخرى كما ينتشر حول العنكبوت نسيجه[٢]. وعلى هذا كان الرأى الغالب فى الفلسفة اليونانية، يؤكد على القول بوحدة النفس، وجاء الكندى أول فلاسفة العرب والإسلام، يلمح إلى وحدة النفس كما يقول الدكتور أبوريان: «أدرك الكندى حقيقة الموقف الأفلاطونى وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحانى بسيط له قوى ثلاث، وجميع هذه القوى تتعلق بالنفس[٣]. وعلى هذا يظهر الكندى من القائلين بوحدة النفس. على أن إخوان الصفا أثناء تعرضهم لوحدة النفس قد ذهبوا إلى أن هذه الأنواع من القوى ليست متميزة فى جسم الإنسان، أى منفصلا بعضها عن بعض بل هى متصلات بذات واحدة، كاتصال ثلاثة أغصان من شجرة واحدة تتفرع من كل غصن منها عدة قضبان، ومن كل قضيب عدة أوراق وثمار أو كرجل يعمل ثلاث صنائع تسمى بأسماء ثلاثة فيقال حداد ونجار وبناء إذا كان يحسن الثلاث كلها[٣].

---

(١) اد. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، ص٢ ص١٩٥٩، ص١٦٨.

(٣) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص٣٥١ دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٣.

(٣) اد. عمر فروخ: اخوان الصفا دار الكتاب العربى بيروت ط٣ ١٩٨١م ص٧٩.

ولقد ذهب الفارابى أن النفس رغم تعدد قواها إلا أنها تشكل جوهرا واحدا فى النهاية بحيث أن كل قوة من قوى النفس صورة لما دونها ومادة لما فوقها[1]. وحقيقة الأمر أن جميع قوى النفس ما هى إلا مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هى النفس[2] ولا غرو فقد وقف ابن سينا على هذا التراث الفلسفى وآمن بوحدة النفس - رغم تعدد الوظائف والقوى فالنفس فى رأيه واحدة وقواها متعددة، وليست القوى عنده مظاهر لنفوس متعددة، وقد أقام البراهين على وحدة النفس، ووحدة الحياة النفسية، وواضح أن القوى النفسية قوى لذات واحدة تقوم بواسطة تلك القوى بجميع الوظائف[3] وجاء الغزالى بعده يقتفى أثره ويؤكد على وحدة النفس وهذا ما جعل أحد الدراسين يعجب لهذا الموقف الفكرى بقوله: «ومن الجدير بالذكر أن الغزالى قد أخذ الفكرة حتى شروحها والتعبير عنها، واختلاف قواها، وفوق هذا رماه بالجهل والكفر كما ورد فى كتابه (تهافت الفلاسفة)»[4].

وسوف يتضح الأمر بصورة أكثر جلاء من خلال العرض التفصيلى للموضوع، ومع ذلك فنستطيع القول بأن على الرغم من هذا التحوير العميق والتعديل الجوهرى فقد استطاع هؤلاء الفلاسفة أن يؤكدوا وحدة النفس الإنسانية إلى حد كبير ويجب علينا أن نعترف



(١) اد. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبنانى بيروت ط٢، ١٩٧٣م ص٧٤.

(٢) سعيد زايد: الفارابى، نوابغ الفكر العربى، دار المعارف ط١ ص٤٧.

(٣) حنا الفاخورى، وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية جزء ٢ دار الجيل بيروت، لبنان ص١٨٧.

(٤) د. عارف تامر: ابن سينا فى مرابع اخوان الصفا مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر ص١٦٧.

بأن نظريتهم القائلة بأن هذه النفس جوهر كامل ومستقل عن البدن تتفق أيما اتفاق مع القول بوحدتها[1].

أولا: قوى النفس عند ابن سينا:

يقسم ابن سينا النفس إلى أقسام ثلاثة:

(أ) النفس النباتية: هى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة من يتولد وينمى ويغتذى، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذى قيل أنه غذاؤه فيزيد منه مقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل.

(ب) النفس الحيوانية: هى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

(جـ) النفس الإنسانية: هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما ينسب إليه إنه يفعل الأفاعيل الكائنة وقد قسم ابن سينا كل نفس إلى مجموعة قوى خاصة بها كالآتى:

(أ) النفس النباتية، ولها ثلاث قوى:

١ ـ القوة الغاذية: هى القوة التى تحيل جسم آخر إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه ملتصقة به بدل ما يتحلل عنه.

٢ ـ القوة المنمية: هى قوة تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالجسم المتشبه به زيادة فى أقطاره طولا وعرضا وعمقاً بقدر الواجب ليبلغ به كمال النشوء.

(١) اد. محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام مكتبة الإنجلو ط٢ سنة ١٩٥٤ ص١٢٨.

٣ ـ القوة المولدة: هى التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءا هو شبيه له بالقوة فتفعل فيه باستمرار أجسام أخرى تتشابه من التخليق والتمزيج ما يصير شبيها بالفعل.

(ب) النفس الحيوانية، ولها قوتان:

ـ محركة.

ـ مدركة.

والمحركة على قسمين: أما محركة بأنها باعثة على الحركة.

أما محركة بأنها فاعلة.

والمحركة على أنها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية، ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية وهى قوة تنبعث على تحريك تقرب من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلبا للذة.

شعبة تسمى قوة غضبية: وهى قوة تنبعث على تحريك تدفع به الشئ المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبة. والمحركة على أنها فاعلة: فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات تنجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ

أو ترخيها أو تمدها طولا فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ[1].

القوى المدركة: ويقسمها ابن سينا إلى قسمين قوى مدركة من خارج وقوى مدركة من باطن ويبدأ بعرض قوى الإدراك الظاهرة أو الخارجية.

قوى مدركة من الخارج أو الظاهر ويقسمها إلى حواس خمس أو ثماني:

١ ـ البصر: قوة تدرك صورة ما ينطبع من الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الثقيلة.

٢ ـ السمع: قوة تدرك صورة ما يتأدى اليها من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث فيه صوت فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ، ويحركه بشكل حركته وتماس أمواج تلك الحركة العصبية فيسمع.

(١) ابن سينا: الشفاء (٦ ـ النفس) تحقيق جورج قنواتى، الأستاذ سعيد زايد الهيئة المصرية العامة للكتاب ص٣٣، الشهرستانى: الملل والنحل تحقيق الأستاذ عبدالعزيز الوكيل الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه جزء ٣ ص٦٢، ابن سينا: النجاه ص١٥٩، ابن سينا: أحوال النفس حققه وقدم إليه د. أحمد فؤاد الاهوانى ط١ سنة ١٩٥٢ الناشر عيسى البابى الحلبى ص١٥٦–١٦٠، أيضا فى عرض قوى النفس انظر د. عاطف العراقى. دراسات فى مذاهب الفلاسفة المشرق ط٣ سنة ١٩٧٣ دار المعارف ص١٥٧–١٩٠، د. محمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٣ ص٤٢٧–٤٤٢، د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية دار الكتاب اللبنانى ط٣ سنة ١٩٧٣ ص٢٥٠–٢٥٧. حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جزء ٢ منشورات دار الجيل بيروت ص١٨٩–١٩٤، د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام الناشر دار الجامعات المصرية ص٩٧–١٢٢.

٣ ـ الشم: قوة تدرك ما يؤدى إليها الهواء المستنشق عن الرائحة الموجودة.

٤ ـ الذوق: قوة تدرك الطعوم المتحللة من الأجسام المماسة له المخالطة للرطوبة الغذية التى فيها مخالطة محلية.

٥ ـ اللمس: قوة مرتبة فى أعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج ويتفرع عن جنسها أربع قوى عند ابن سينا وهى حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد، والثانية الحاكمة فى التضاد الذى بين الرطب واليابس، والثالثة حاكمة فى التضاد بين الصلب واللين والرابعة حاكمة فى التضاد الذى بين الخشن والأملس إلا أن اجتماعهما معا يوهم تاحدهما فى الذات. وهكذا يمكن القول بأن قوى الحسن الظاهر خمسة كما هو واضح أو ثمانية إذا قسمنا قوى اللمس إلى أربعة قوى فيصبح قوى الحس الظاهر ثمانية(١).

ولا شك أن قوة اللمس من أهم القوى للحيوان كما يقول د. نجاتى: يرى ابن سينا ان حاسة اللمس هى الطليعة الحسية الأولى التى يستدل بها الحيوان على ما يؤذى بدنه فيتجنبه(٢).

قوى مدركة من الداخل أو الباطن، وقد أفاض ابن سينا فى تحليل قوى الحس الباطن وكيف أن القوى الباطنة تدرك صور

---

(١) ابن سينا: الشفاء (٦ـ النفس) تحقيق الأب جورج قنواتى، الأستاذ سعيد زايد الهيئة المصرية العامة للكتاب ص٣٤، الشهرستانى (المرجع السابق) ص٦٣.

(٢) د. عثمانى نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا ط٣ دار الشروق سنة ١٩٨٠، ص٨٧.



المحسوسات ومعاني المحسومات في عرض محكم يقول «وأما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات وبعضها تدرك معاني المحسوسات. ومن المدركات ما يدرك ويفعل معا، ومنها ما يدرك ولا يفعل، ومنها ما يدرك إدراكا أوليا، ومنها ما يدرك إدراكا ثانيا - والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هو الشئ الذى يدركه الحس الباطن والظاهر معا. لكن الحس الظاهر يدركه أولا ولا يؤديه إلى الحس الباطن مثل إدراك الشاة لصورة الذئب أعنى لشكلة وهيئته ولونه، فإن الحس الباطن من الشاة يدركها، لكن إنما يدركها حسها الظاهر. وأما المعنى فهو الشئ الذى تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا. مثل إدراك الشاة للمعنى المضاد فى الذئب أو للمعنى الموجب لخوفها اياه وهربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك البتة. فالذى يدرك من الذئب أولا الحس الظاهر ثم الحس الباطن فإنه يخص فى هذا الموضع باسم الصورة. والذى تدركه القوة الباطنة دون الحس فيخص فى هذا الموضع باسم المعنى. والفرق بين الإدراك مع الفعل والإدراك لا مع الفعل، أن من أفعال بعض القوى الباطنة أن يركب بعض الصور والمعانى المدركة مع بعض ويفصله عن بعض فيكون قد أدرك وفعل أيضا فيما أدرك وأما الإدراك لا مع الفعل فهو أن تكون الصورة، والمعنى يرتسم فى الشئ فقط من غير أن يكون له أن يفعل فيه تصرفا البتة[1].

(١) ابن سينا: الشفاء (المرجع السابق) ص٣٥، النجاه ص١٦٢، الملل والنحل الشهرستانى ص٦٤.

القوى المدركة الباطنة:

١ ـ الحس المشترك (فنطاسيا): وهى قوة مرتبة فى أول التجويف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس.

٢ ـ الخيال المصورة: وهى قوة فى آخر التجويف المقدم من الدماغ يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات.

٣ ـ القوة المتخيلة: قوة فى التجويف الأوسط من الدماغ من شأنها أن تركب بعض ما فى الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختبار.

٤ ـ القوة الوهمية: قوة مرتبة فى التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعانى غير المحسوسة مثل إدراك عداوة الذئب عند الشاة.

٥ ـ الحافظة الذاكرة: قوة فى التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى الغير محسوسة[١].

(*) يعلق المرحوم د. أحمد فؤاد الأهوانى على قوة الحس المشترك عند ابن سينا بقوله (وأول هذه القوى فنطاسيا)، وهو اسم يونانى يراد به التخيل، وتسمى الخيال أو المتخيلة، وهذا هو المعنى الذى ذكره أرسطو فى كتاب النفس، حتى لقد قال ان فنطاسيا Phantasa مشتقة من فاوس Phaos أى النور. ويسميها ابن سينا الحس المشترك ومكانها التجويف الأول من الدماغ وتقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواس. ولكن الحس المشترك عند أرسطو يختلف عن ذلك، لأنه هو الذى يدرك الحركة والسكون والشكل والمقدار والعدد والوحدة وهذه أمور توجد فى المحسوسات ولكن الحس لا يدركها، ومن وظائف الحس المشترك أيضا إدراك الإحساس ومعرفة التغاير بين المحسوسات ومن هذا يتبين الخلاف الشديد بين نظريات المعلم الأول والمعلم الثالث. انظر فى هذا الصدد ابن سينا: أحوال النفس حققه وقدم له د. الأهوانى عيسى البابى الحلبى، سنة ١٩٥٤، ص٢٨.

(١) ابن سينا: النجاه ص١٦٣، الشفاء ص٣٧، الملل والنحل للشهرستانى ص٦٤.
ابن سينا: عيون الحكمة تحقيق د. بدوى ص٣٨.



(جـ) النفس الناطقة أو الإنسانية: فتنقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة.

«وكل واحد من القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم أو تشابهه.

فالعاملة: قوة هى مبدأ ومحرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية، ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس إلى نفسها.

فاعتبارها بحسب القياس إلى القوة الحيوانية النزوعية هو القبيل الذى تحدث منه فيها هيئات تخص الإنسان يتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك. واعتبارها الذى بحسب القياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو القبيل الذى تنحاز إليه إذا اشتغلت باستنباط التدابير فى الأمور الكائنة الفاسدة، واستنباط الصناعات الإنسانية، واعتبارها الذى بحسب القياس إلى نفسها هو القبيل الذى تتولد فيه بين العقل العملى والعقل النظرى الآراء التى تتعلق بالأعمال وتستفيض ذائعة مشهورة مثل أن الكذب قبيح، والكلم قبيح.

وأما القوة النظرية فهى القوة التى له لأجل العلاقة إلى الجنبة التى فوقه لينفعل ويستفيد منها ويقبل عنها فكأن للنفس منا وجهين: وجه إلى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثرا من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادئ العالية. ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك، والتأثر منه، فمن الجهة



السفلية تتولد الأخلاق، ومن الجهة الفوقية تتولد العلوم، فهذه هى القوة العملية، وأما القوة النظرية فهى قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فأخذها لصورتها فى نفسها أسهل، وإن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريدها إياها. حتى لا يبقى فيها علائق المادة شئ.

وعملية التجريد هذه تستلزم عند ابن سينا مراحل للعقل النظرى يوضحها كالآتى:

- عقل هيولانى: وهذه القوة التى تسمى عقلا هيولانيا موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هيولانية تشبيها إياها باستعداد الهيولى الأولى التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور وهى موضوعة لكل الصور.
- عقل بالملكة: مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء ولأن الأشياء المتساوية لشئ واحد بعينه متساوية.
- عقل بالفعل: عقل يعقل بلا تكلف اكتساب وإن كان يجوز أن يسمى عقلا بالقوة إلى ما بعده.
- عقل مستفاد: وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل ويعقل إنه يعقلها بالفعل وإنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذى بالفعل نوعا من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور تكون مستفاد من الخارج»[١].

(١) ابن سينا: الشفاء (النفس) ص٣٧-٤١، الملل والنحل للشهرستانى ص٦٤.

ثانيا: وحدة النفس عند ابن سينا:

يعد ابن سينا من القائلين بوحدة النفس، رغم تعدد قواها وافعالها، فالنفس فى رأيه واحدة، ولكن اختلاف القوى يكمن داخل المبدأ الذى يحتوى كل الأفعال والإدراكات وهو النفس. وإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى قسمة النفس إلى قوى واقسام من الأبسط إلى الأعقد، من قوى النفس النباتية، إلى قوى النفس الحيوانية، ثم الناطقة على القمة، نظن أن ذلك - فى رأينا - ما هو الأقسمة اعتبارية لا حقيقية. وبناء على ما ذهب إليه من أن النفس «جوهر روحى» فمن ثم لا نستطيع القول بقسمة النفس، لأن النفس من طبيعة بسيطة والبسيط لا يتجزأ. ويذهب الدكتور نجاتى إلى أن ابن سينا يتبع المنهج التحليلى والتركيبى فيقول يتبع ابن سينا فى دراسته المنهج التحليلى Methode analytique فيحلل الوظائف النفسية تحليلا دقيقا ويصنفها تصنيفا شاملا، يستقصى فيه جميع أقسامها المختلفة. ويتبع أيضا المنهج التركيبى Methode Synthetique فيدرس الوظائف النفسية فى ترتيب متصاعد من أبسطها وأدناها إلى الفطرة، إلى أكثرها نموا وكمالا وهو يحاول فى هذا الترتيب أن يبنى تدرجها تدرجا خاصا منجها من الأبسط إلى الأكمل، بحيث توجد الوظائف الدنيا فى العليا وتكون فى خدمتها، وبحيث يتضمن وجود الوظائف العليا وجود الوظائف الدنيا، ويكون للعليا عليها الرياسة(١). وفى هذا يقول ابن سينا «فالصواب أن نجعل النباتية جنسا للحيوانية والحيوانية

(١) د. نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا دار الشروق ط٣ سنة ١٩٨٠ ص٣٣.

جنسا للإنسانية[1]»، وعلى ذلك فإذا كان لكل نفس قوى معينة، فإن قوى النفس النباتية توجد فى النفس الحيوانية، وهذه القوى الأخيرة توجد فى النفس الإنسانية بمعنى أن الأولى تكون لكل الكائنات الحية، والثانية لكل الحيوانات والثالثة للإنسان وحده، وهو الذى تكون النفوس والقوى كلها مجتمعة فيه. وهكذا تصبح نفس الكائن الحى أكثر تعقدا كلما ارتقينا نمو الكمال النسبى الذى نجده فى أرقى الكائنات وهو الإنسان»[2].

وقد دلل ابن سينا على وحدة النفس بعدة براهين:

١ - يقول ابن سينا «وهذا الشئ الواحد الذى تجتمع فيه هذه القوى هو الشئ الذى يراه كل منا ذاته، حتى يصدق أن نقول لما أحسسنا اشتهينا، وهذا الشئ ولا يجوز أن يكون كل جسم له ذلك، بل لأمر به يصير كذلك، ويكون ذلك الأمر هو الجامع الأول، وهو كمال الجسم من حيث هو مجمع، وهو غير الجسم، فيكون إذن المجمع هو شئ غير الجسم وهو النفس [3] ويرى ابن سينا فى هذا الدليل أن الذات الإنسانية، يجتمع فيها كل قوى الجسم، وهى من طبيعة مخالفة للجسم، والأصلح أن نطلق على أحد أعضاء الجسم هذه الخاصية، ليس هذا فحسب بل أن النوع من فعلها يختلف من حيث الشدة والضعف أو السرعة والبطىء فالظن يخالف اليقين والحدس يخالف التعليم من حيث سرعة الفهم مثلا وهكذا.. كذلك تختلف أفعال النفس

(١) ابن سينا: الشفاء: الفن السادس (النفس) ص٣٢.
(٢) د. عاطف العراقى: دراسات فى مذاهب فلاسفة الشرق، دار المعارف ص٣ ١٩٧٣ ص١٥٧.
(٣) ابن سينا: الشفاء (النفس) ص٢٦٤.

من حيث الملكة والعدم مثل الشك والاعتقاد والخوف والطمأنينة.. لكن ذلك كله لا يؤثر فى وحدة النفس[1] . فهناك إذن هوية واحدة لا تتغير بالرغم من كثرة قوى النفس، واختلاف أحوالها[2] فكل قوة من قوى النفس مادة لما فوقها وصورة لما تحتها[3] .

٢ ـ الدليل الثانى: يذكره ابن سينا فى النجاة «انظر إلى هذه القوى كيف برأس بعضها بعضا وكيف يخدم بعضها بعضا فإنك تجد العقل المستفاد بل العقل القدسى يخدمه الكل وهو الغاية القصوى ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة. والعقل الهيولانى بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم العقل العملى يخدم جميع هذه الأجزاء لأن العلاقة البدنية كما سيتضح لأجل تكميل العقل النظرى وتزكيته والعقل العملى هو مدبر تلك العلاقة ثم العقل العملى يخدم الموهم. والوهم يخدمه قوتان قوة قبله وقوة بعده فالقوة التى بعده هى القوة التى تحفظ ما أداه والقوة التى قبله هى جميع القوى الحيوانية، ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المآخذ فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار لأنها تبعثها على التحريك. والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والتفصيل فى صورها ثم ان هذين رئيسان لطائفتين ـ أما القوة الخيالية فيخدمها فنطاسيا وفنطاسيا تخدمها الحواس الخمس وأما القوى المحركة المنبثة فى العضل وإلى ههنا تنتهى القوى الحيوانية

(١) د. فيصل عون: نظرية المعرفة عند ابن سينا، مكتبة سعيد رأفت سنة ١٩٧٨ ص٣.
(٢) د. جميل صليبا: من أفلاطون لابن سينا ط٣ سنة ١٩٥١، ص١١٣٣.
(٣) Dr. Madkour: La Place d'al-Farabi L'ecole Philosophique, Musulmane, Paris, 1934, p. 125.

ثم القوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية وأولها وأرأسها المولدة - ثم الغاذية تخدمها جميعا. ثم القوى الطبيعية الأربع تخدم هذه،[1] وواضح أن ابن سينا يعتمد هنا على فكرة التدرج فى هذا البرهان من الأبسط إلى الأكثر تعقيدا، ومن المادى إلى الصورى، ولعل هذا من منهجيات البحث عند ابن سينا، وان كان قد استفاد بالطبع من سابقيه أرسطو والفارابى فى هذا الصدد.

وإذا ما تأملنا تدرج العقل النظرى عند فيلسوفنا نرى أن كل قوة من قوى العقل، عقل بالفعل لما قبله وبالقوة لما بعده بمعنى أن العقل بالملكة مثلا عقلا بالفعل بالنسبة للعقل الهيولانى وعقلا بالقوة بالنسبة للعقل المستفاد، وان هذا التقسيم اعتبارى لا حقيقى داخل العقل النظرى، وان العقل البشرى فى القمة لا يفعل بذاته، بل بمعونة مبدأ مفارق **هو العقل الفعال الذى** هو دائم الفعل والاستمرار.

هكذا ترتبط القوى داخل النفس فى وحدة واحدة عند ابن سينا، فعلى القمة العقل النظرى بقواه المختلفة، ثم يتدرج بعده العقل العملى يخدم العقل النظرى، وأسفل العقل العملى يخدمه سائر القوى الحيوانية مثل قوة الوهم وغيرها. ونظل نتسلسل من الأعلى إلى الأدنى فى سلسلة تدرج قوى النفس الإنسانية حتى نصل إلى قوى النفس البناتية، ويجدر الإشارة إلى أن هناك اسئلة تلح على الذهن فيما ذهب إليه فيلسوفنا فى هذا الصدد منها، هل نجح ابن سينا فى هذه المحاولة؟

---

(١) ابن سينا: النجاه ص١٦٨، الشفاء (النفس) الهيئة المصرية العامة للكتاب تحقيق سعيد زايد والدكتور جورج قنواتى ص٤١، أحوال النفس تحقيق د. الأهوانى ص٦٨.



لقد اختلف الباحثون بصدد هذا المشكل، فمن هؤلاء الدكتور هويدى يرى سيادته أن ابن سينا قد جانبه الصواب، ولم يحالفه التوفيق بعد، وإنه قد فصل القول فى وظائف النفس، ولم ينجح فى أن يبرر وحدتها. يقول: «والسؤال الذى يقفز إلى الخاطر بعد قراءة كل ما كتبه ابن سينا عن هذه القوة وعن تلك التجاويف من الدماغ التى تقبع فى كل منها قوة من القوى هو: أين النفس من هذه التجاويف؟ لا ندرى. فالذى يقرأ كلام ابن سينا عن قوى النفس يخرج من قراءته مقتنعا بأن هذه القوى قد حلت محل النفس وأن هذه الأخيرة قد اختفت من المسرح. ثم ما السبيل إلى وحدة النفس بعد كل هذه الوظائف المتعددة التى حرص ابن سينا على أن يعين لكل وظيفة منها جزءا من الجسم وقسما من تجاويف المخ؟ لقد تابع ابن سينا يوزيدونيوس وجالينوس فى الفسيولوجيا التى قدماها وذهبا فيها إلى أن المخ عبارة عن مناطق نفوذ مستقلة كل منطقة فيها تقوم بعمل خاص وأقل ما يقال فى هذه الفسيولوجيا إنها تصور النفس الإنسانية تصويرا غير صحيح باعتبار أنها مجموعة من القوى المبعثرة التى لا يجمعها رابط»(١).

ويبدو لى أن محاولة الربط بين الجانب التجربى فى النفس والميتافيزيقى هو من الصعوبة بمكان التوفيق بينهما؟ وقد ذهب باحث آخر هو الدكتور نجاتى إلى أن ابن سينا يعتبر الوظائف البيولوجية الخاصة بالتغذية والنمو والتوليد وظائف نفسية(٢) أم هل

---

(١) د. يحيى هويدى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية: مكتبة النهضة العربية سنة ١٩٦٥ ص٢٢٤.
(٢) د. نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا دار الشروق ط٣ ١٩٨٠ ص٣٨.

نذهب مع الرأى القائل بأن ارتباط التجربى والميتافيزيقى أدى إلى ارتباط اضطراب فى فلسفة ابن سينا والذى دفعه إلى إثيار الجانب الإشراقى هو محاولة لتفسير الظواهر النفسانية مثل وجود النبى ووظيفته وبقاء النفس بعد فناء البدن ومعادها[1]. ويعلق الدكتور العراقى فى هذا الصدد بأن تحديد مكان فى المخ لهذه القوى يعد شيئا باطلا، وضربا من التفسيرات الخاطئة من وجهة نظر العلم الحديث. إلا أن هذا كان بعيدا عن ذهن ابن سينا لقلة التجارب وطبيعة العصر الذى عاش فيه. إذ لم يتح للعلماء خطأ هذه النظريات إلا أثناء الحرب العالمية الأولى، حين رأوا أنه على الرغم من إصابة أفرادها فى جزء من أجزاء المخ، إلا أن الوظيفة التى ينسبها فيلسوفنا وكل القائلين بهذه النظريات لاتزال تعمل[2]. وأيا كان الأمر، من وجهات النظر والانتقادات الموجهة لابن سينا فى هذا الصدد، فليس ثمة شك أنه قد أكد على وحدة النفس، وعلى مفارقتها للبدن.

٣ - الدليل الثالث: يعتمد فيه فيلسوفنا على التأمل ولغة التصوير للتدليل على وحدة النفس، بضرب مثال، وينتهى إلى أن جميع القوى ترد إلى المبدأ الرئيسى وهو النفس يقول: «ان تتوهم مكان الجوهر المفارق نارا، بل شمسا، ومكان البدن جرما يتأثر عن النار، وليكن كوة ما، وليكن مكان النفس النباتية تسخينها اياه، ومكان النفس الحيوانية انارتها له، ومكان النفس الإنسانية اشعالها فيه نارا... فنقول: إن ذلك الجرم المتأثر كالكوة، إن كان ليس وضعه من ذلك

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى مقدمة كتاب أحوال النفس لابن سينا، ص٣٢.
(٢) د. عاطف العراقى: دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق دار المعارف ط٣ سنة ١٩٧٣، ص١٦٢.

المؤثر فيه وضعا يقبل اضاءته، وانارته، ويشتعل شئ فيه عنه ويستضئ معا، فيكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضا مع ذلك المفارق لتسخينه، فإن الشمس إنما تسخن بالشعاع[1].

وعلى هذا الضوء ـ وبناء على ما ذكرنا من نصوص لابن سينا، أو تعليقات الباحثين، نستطيع أن نقول ان اختلاف قوى النفس، واختلاف أفعالها من حيث الوظيفة لا يؤثر فى وحدتها لأن هذا الفعل أو ذاك يرد إلى المبدأ الأم وهو النفس، لأن القوة لا تفعل بذاتها وإنما بموجب النفس، فالغضب والضحك وغيرها لا يقع على القوة بقدر ما يقع على النفس ومن هنا يذهب فيلسوفنا إلى وحدة النفس، رغم تعدد القوى المختلفة فيها، ومهما يقال فى هذا الصدد ـ مما لا شك فيه إن ابن سينا يمثل قمة حضارية ولا نغالى إذا قلنا إنه عبقرى ملهم. فكيف تأتى لمثل هذا الرجل أن يتعرض لمثل هذه القضايا سواء فى الجانب التجربى العلمى، أو الجانب الميتافيزيقى الفلسفى فى نظرة موسوعية شمولية، فرغم اهتمامه بالبدن لم ينس الروح والخلود فى الآخرة، فهو يوازن بين مطالب البدن وحاجات الروح، وهذه من الأسرار العميقة التى يجب أن لا يغفلها الباحثون فى فلسفة ابن سينا.

---

(١) ابن سينا: أحوال النفس، ص١٠٩.

أولا: قوى النفس عند الغزالي:

يستعير الغزالى فى تقسيمه لقوى النفس، عين التقسيم السينوى فى النجاة، وذلك من خلال عرضه لأقسام النفس وقواها، فى كتابه «معارج القدس فى مدارج معرفة النفس»، كما أنه يوافق ابن سينا أيضا على هذا التقسيم والتفصيل لقوى النفس فى كتابه «تهافت الفلاسفة بقوله» فهذا ايجاز ما فصلوه (يقصد ابن سينا والفارابى) من القوى الحيوانية، والإنسانية، وطولوا بذكرها مع الإعراض عن ذكر القوى البناتية، إذ لا حاجة إلى ذكرها فى عرضنا. وليس شئ مما ذكروه يجب انكاره فى الشرع فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها[1]. وإذا كان الغزالى متسقا إلى حد كبير فى تفصيله للنفس مع ابن سينا فى هذه الكتب، إلا أن الغزالى كما سيتضح من خلال العرض أنه غير متسق فى مواضع أخرى فتارة يزيد فى عدد القوى، وتارة أخرى ينقص فى مؤلف آخر، كما أنه يحاول أن يتخفى وراء اللفظ الإسلامى فى بعض المواضع. فهل نستطيع أن نقول عن ظاهرة الاضطراب هذه، ان الغزالى كان يؤلف فى وقت لا يصلح للتأليف، كما ذهب إلى ذلك زكى مبارك بقوله: «اختلاف آراء الغزالى فى كتبه، باختلاف سنه وصحته. فقد وضع مؤلفاته فى ظروف مختلفة، كان فى بعضها يحكم العقل والشرع، وكان فى بعضها يساير الصوفية فى أوهامهم ووساوسهم. والرجل فى الواقع معذور، فقد كان يؤلف فى أوقات لا تصلح مطلقا للتأليف، لأنه

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة: تحقيق د. سليمان دنيا ط٦ دار المعارف، ص٢٥٦.

يشترط في المؤلف ما يشترط في القاضي من الصحة وهدوء البال[1]» على أننا لاحظنا أن الدكتور سليمان دينا قد عرض لقوى النفس عند الغزالي ولم يشر مجرد إشارة إلى هذه الظاهرة التي تفوح بها مؤلفات الغزالي، وإنما اكتفى بأن الغزالي قد اقتفى أثر ابن سينا، وقد عول سيادته على مؤلف واحد هو معارج القدس وأغفل باقي المؤلفات الأخرى[2] وسوف نحاول أن نعرض لقوى النفس بايجاز شديد، مشيرين إلى مواطن الاضطراب والاختلاف، إذ أن تقسيم قوى النفس وهو ما يمثل الجانب العلمي، وهذا، لا خلاف عليه بين كل من ابن سينا والغزالي ومن قبلهما الفارابي وأرسطو، وما يشغلنا قضية مصير النفس، ومفارقتها للجسد.

يقسم الغزالي النفس إلى:

(أ) «النفس النباتية: فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك وينمو ويولد المثل.

(ب) النفس الحيوانية: فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

(جـ) النفس الإنسانية: فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»[1].

---

(١) زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي دار الشعب ص١١٥.

(٢) انظر د. سليما دنيا: الحقيقة عند الغزالي، دار المعارف بمصر ط٣ ص٢٦٥-٢٧٧.

(٣) الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندي ص٢٧.

(ب) يقسم *الغزالى القوى الحيوانية إلى* محركة ومدركة:

«والمحركة أما أن تكون محركة على أنها باعثة على الفعل أو على أنها فاعلة. والمدركة وهى منقسمة بالقسمة الأولى قسمتين:

- مدركة من ظاهر.
- مدركة من باطن.

والمدركة من الظاهر تنقسم خمسة أقسام وهى الحواس الخمس:

١ ـ اللمس.
٢ ـ الشم.
٣ ـ الذوق.
٤ ـ البصر.
٥ ـ السمع.

القوى المدركة من الباطن:

١ ـ الحس المشترك.
٢ ـ القوة الخيالية.
٣ ـ القوة الوهمية.
٤ ـ القوة الحافظة.
٥ ـ قوة التخيل»[١].

---

(١) الغزالى، معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى، ص٤٣ـ٥٦.

ويجدر بنا ونحن نعرض لقوى النفس، أن نعرض تعليقنا على اختلاف قوى النفس، وما لاحظناه على فيلسوفنا الغزالى، من خلال عرضه فى مؤلفاته، وكما لمحنا لذلك فى بداية العرض.

عرض الغزالى لقوى النفس الحيوانية فى كتابه «ميزان العمل» ولكنه لا يفصل القول فى قوى الحس الظاهرة، وإنما يعرض لقوى النفس الباطنة مكتفيا بقوله عن القوى الظاهرة «ولسنا نخوض فى تحقيقها وإن كان القول فى معرفة حقائقها طويلا جدا[(١)]. ثم عرض لقوى النفس الباطنة مفصلا قواها إلى خمسة الخيالية الحس المشترك، الحافظة، القوة الوهمية، الذاكرة، المتخيلة ويتبع الغزالى نفس التقسيم الفلسفى وإن كان ينحو المنحى الصوفى.

وإذا كان الغزالى يقلد ابن سينا ويوافقه سواء فى «معارج القدس» و«تهافت الفلاسفة» و«ميزان العمل» إذ نجده فى معراج السالكين تختلف عدد القوى عن بقية المؤلفات ويقسمها إلى ثلاثة الخيالية، والوهمية، والفكرية[(٢)]. وغض الطرف عن باقى القوى والسؤال... فلماذا قسم الغزالى قوى النفس الباطنة ثلاثة بينما فى باقى المؤلفات خمسة؟ هل نستطيع أن نشكك فى نسبة هذا المؤلف للغزالى؟ أم أن الغزالى قصد أن يختلف عن ابن سينا فى هذا النهج؟ أم كتب معراج السالكين لطائفه معينة أراد أن يخاطبهم بهذا الحديث وهم الصوفية؟ أم هى ظاهرة الاضطراب التى عانى منها الغزالى من جراء الظروف والملابسات السياسية التى أحاطت به فى ذلك الوقت؟

---

(١) الغزالى: ميزان العمل تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلاء مكتبة الجندى، القاهرة ص٢٨.

(٢) الغزالى: معراج المسالكين تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة ص١١٤-١١٦.

لقد أدرج الدكتور بدوى[1] هذا المؤلف ضمن المؤلفات صحيحة النسب للغزالى، وعلى هذا فلا نستطيع التشكيك فيه؛ وربما أن الغزالى فى كتاباته الفلسفية الخالصة يساير المشائية كما هى عند ابن سينا، وبينما هو فى كتابته الأخرى لا يلتزم بذلك. ويبدو لى أن الغزالى قد تشربت نفسه من ينابيع وثقافات متعددة، وليس ثمة شك، فى أن السياسة قد فعلت فعلتها فى التأثير على بعض كتاباته، وإذا نظرنا إلى هذا الاضطراب فما نظن أن الغزالى كان يكتب فى وقت دون أن تحركه عوامل سياسية، صحيح أن المحور الايدلوجى ثابت، إلا أن المواقف متغيرة تبعا للظروف، وسوف نعرض لذلك بشكل واضح فى فصل لاحق[*] والذى يبدو لى أن الغزالى كان مضطربا فى هذه النقطة.

(جـ) *النفس الإنسانية الناطقة:*

«أما النفس الإنسانية الناطقة فتنقسم قواها إلى قوة عاملة وإلى قوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم، فالعاملة قوة هى مبدأ تحريك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية.

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى، ص٢٥٤.

(*) انظر عرضنا فى «الفصل السادس» المنحى الفكرى عند الغزالى، ليتضح كم كان باعث السلطة كبيرا فى بعض الكتابات مثل «تهافت الفلاسفة، وفضائح الباطنية، ونعتقد إننا لا نستطيع بحال أن نفصل المفكر أو الفيلسوف عن الظروف المحيطة به سواء كانت ظروف سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية...، إذ أن الفكر بشكل أو بآخر تعبير عن مرآة العصر.

فهذه القوة العملية هى القوة التى لها بالقياس إلى الجنبة التى دونها هى البدن وسياسته.

أما القوة النظرية فهى القوة التى بالقياس إلى الجنبة التى فوقها لتنفعل وتستفيد منها وتقبل عنها فكأن للنفس منا وجهين وجه إلى البدن ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثرا من جنس مقتضى طبيعة البدن ووجه إلى المبادئ العالية والعقول بالفعل. ويجب أن يكون هذا دائم القبول عما هنالك والتأثر منه وبه كمال النفس، فإذا القوة النظرية لتكميل جوهر النفس: والقوة العملية لسياسة البدن وتدبيره على وجه يفضى به إلى الكمال النظرى (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه)[1]».

وعملية التجريد عند الغزالى تستلزم مراحل داخل العقل النظرى كما هى عند ابن سينا فيقول الغزالى «وأما القوة النظرية فهى قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك. وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة اياها حتى لا يبق فيها من علائق المادة شئ»[2].

وعملية التجريد، داخل العقل النظرى هو نفس ما ذهب إليه ابن سينا وقسمها الغزالى إلى:

- عقل هيولانى.
- عقل بالملكة.

---

(١) الغزالى: معارج القدس، ص٥٦ـ٥٨.
(٢) الغزالى: معارج القدس ص٥٨.

- عقل بالفعل.

- عقل مستفاد»[1].

ونود أن نشير إلى أننا لم نحاول الإطناب والتفصيل فى عرض قوى النفس عند الغزالى إذ ما قدمنا عند ابن سينا، يمثل رأى الغزالى، واكتفينا بالتعليق، والذى نخلص إليه من هذا العرض أن الغزالى قد تابع ابن سينا فى البرهنة على وحدة النفس وهما يتفقان على القول بوحدة النفس رغم تعدد قواها. كذلك يوافق الغزالى ابن سينا بصدد قوى النفس ولا يختلف عنه، بل يحذو حذوه، وإن كان الغزالى مضطربا بعض الشئ فى عرضه لقوى النفس فى رسائله المختلفة إلا أننا نرجح أن الغزالى يميل إلى التقسيم السينوى، وهو ما أدخله فى منظومته الفلسفية، لأنه يوافقه فى كتابه «تهافت الفلاسفة». وبهذا نستطيع القول أن الغزالى وابن سينا متفقان على وحدة النفس، وأن النفس (الناطقة) على القمة، لا تفنى لأنها من طبيعة بسيطة والبسيط لا يفنى، وعندما تبلغ مرتبة العقل المستفاد يمكنها التشبه بالمعقولات والمبادئ الأولية.

ثانيا: *أدلة الغزالى وحدة النفس:*

كما قدمنا براهين عدة على وحدة النفس عند ابن سينا من قبل، قدم الغزالى أيضا برهنته على وحدة النفس كما سنعرضها.

---

(١) نفس المرجع: ص٦٠-٦١.

١ ـ لعل أول الأدلة على وحدة النفس عند الغزالى بقوله «فإنك تجد العقل المستفاد رئيسا مطلقا ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى، ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة ثم العقل العملى يخدم جميع هذا لأن العلاقة البدنية لأجل تكميل العقل النظرى: والعقل العملى هو مدبر تلك العلاقة ثم العقل العملى يخدمه الوهم، والوهم يخدمه قوتان قوة بعده وقوة قبله. فالقوة التى بعده هى القوة التى يحفظ ما أداه الوهم، والقوة التى قبله هى جميع القوى الحيوانية ثم المتخيلة يخدمها قوتان مختلفتا المأخذ. فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار لأنها تبعثها على التحريك. والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والتفصيل فيما فيها من صور ما. ثم هذان رئيسان لطائفتين أما القوة الخيالية فيخدمها بنطاسيا وبنطاسيا يخدمها الحواس الخمس ـ أما القوة النزوعية فتخدمها الشهوة والغضب والشهوة والغضب تخدمها القوة المحركة بالفعل وإلى هنا تنتهى القوى الحيوانية. ثم القوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية. وأولها وأرأسها المولدة ثم المربية تخدم المولدة: ثم الغاذية تخدمها جميعا[1]».

ونلاحظ تركيز الغزالى على فكرة التدرج فى تسلسل منطقى يمكن أن نتصوره على شكل هرمى من الأدنى إلى الأعلى، ومن المادة إلى الصورة (ان جاز التعبير) فكل قوة مادة لما فوقها وصورة لما تحتها، وأيضا كل قوة داخلة فى التى تليها فالقوة النباتية داخلة فى الحيوانية وهذه بدورها داخلة فى الإنسانية وبذلك نصل على قمة

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ص١١٤.

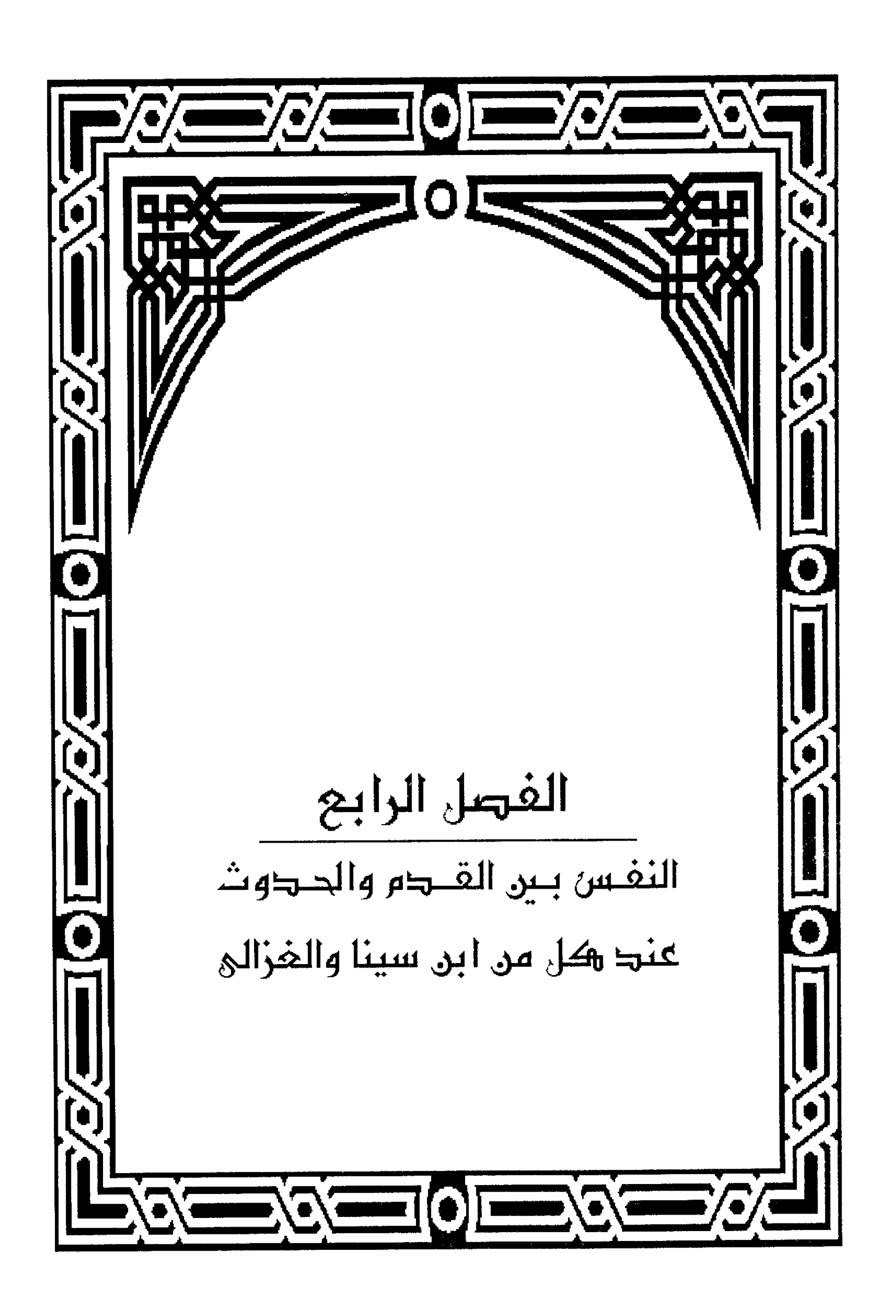
الهرم «العقل النظرى» «المستفاد» الذى هو الغاية القصوى للكمال وهذه الفكرة فى وحدة النفس وتدرجها من الأبسط إلى الأعقد هى نفس ما آمن به ابن سينا ومن قبلهما الفارابى وأرسطو.

٢ - يعرض الغزالى الدليل الثانى فى الرسالة اللدنية، يوضح فيه، وحدة النفس الإنسانية يقول «ولا أعنى بالنفس القوة الطالبة للغذاء، ولا القوة المحركة للشهوة والغضب، ولا القوة الساكنة فى القلب المولدة للحياة والمبرزة للحس والحركة من القلب إلى جميع الأعضاء فإن هذه القوة تسمى روحا حيوانيا، والحس، والحركة والشهوة والغضب من جنده، وتلك القوة الطالبة للغذاء والساكنة فى الكبد بالتصرف فيقال روحا طبيعيا والهضم والدفع من صفاتها، والقوة المصورة والمولدة والنامية وباقى القوى المنطبعة كلها خدام للجسد، والجسد خادم للروح الحيوانى لأنه يقبل القوى عنه ويعمل بحسب تحريكه، وإنما أعنى بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفردى الذى ليس من شأنه إلا التذكر والتحفظ والتفكير والتمييز والروية ويقبل جميع العلوم ولا يمل من قبول الصور المجردة والمعراه عن المواد، وهذا الجوهر رئيس الأرواح، أمير القوى الكل يخدمونه ويمتثلون أمره»(١). ويوضح الغزالى هذه الحقيقة بصورة أخرى جلية وواضحة ربما تقربنا من حقيقة ما يصبو إليه بقوله «وقوى النفس تظهر فى مواضع من البدن وربما بلغت عشرا نذكرها والنفس فى ذاتها واحدة. وإنما ترجع التسمية إلى الآلة كقولنا سمع وبصر وشم وذوق ولمس(٢).

(١) الغزالى: الرسالة اللدنية تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى القاهرة ص١٠١.
(٢) الغزالى: معراج السالكين تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى القاهرة ص١١٤.



من خلال النصوص التى عرضناها الآن نستطيع أن نقول، إن الغـزالى يؤكـد على وحـدة النفس. وإن النفس الناطقـة هى الجـوهر الرئيسى على حد تعبيره، وكل القوى الأخرى بمثابة خدام للجوهر الآمر، يمتثلون له ويتبعون أوامره وهو فى هذا الصدد لا يختلف عما ذهب إليه ابن سينا.



الفصل الرابع

النفس بين القدم والحدوث

عند كل من ابن سينا والغزالي



النفس بين القدم والحدوث عند كل من ابن سينا والغزالى

تمهيد:

يعد موضوع النفس بين القدم والحدوث من الموضوعات الجدلية التى دار حولها العديد من التفسيرات، وقد ذهب الفلاسفة مذاهب شتى.

كان أفلاطون من القائلين بقدم النفس، وحياتها فى جانب المعقول والروحانية، ولذا.. بعد أن صارت النفس سجينة الجسد الكثيف وهبوطها إليه، فهى دائمة الحنين والشوق إلى المصدر الذى صدرت عنه، وتعبر أساطيره المشهورة عن كل هذه المعانى بأسلوب جذاب.

أما أرسطو فكان من القائلين بحدوث النفس، وذلك على ضوء مذهبه فى ارتباط الصورة بالمادة. ونحن نعتقد أن قضية خلود النفس، وحنينها إلى مصدرها القديم، لم تشغل بال أرسطو مثلما ذهب سلفه أفلاطون، بل نحن نزعم أن منطق مذهبه يفضى حتما بنا إلى القول بفناء النفس بفناء الجسم.



نظن أن هذه الآراء وغيرها من آراء الشراح بصدد هذا الموضوع مثل الاسكندر الافردريسى وغيره من الفلاسفة، كان لها تأثيرها على الفيلسوف المسلم، سواء كان ابن سينا أو الغزالى، ولا يخالجنا أدنى شك فى أن كل منهما قد تشربت نفسه هذه الأفكار والثقافات، هذا فضلا عن معطيات حضارتهم الإسلامية وخصوصيتها فى هذا الإطار.

من هنا نقول أن صراعا جدليا ما (ديالكتيك) كان يعتمل فى نفس كل من ابن سينا والغزالى، فبينما يقول ابن سينا بالحدوث فكيف يوفق بين الحدوث والخلود؟ وأيضا عندما يذهب الغزالى إلى القول بالحدوث فكان أمامه أحاديث عديدة تشير إلى القدم؟ فكيف وفق ما بين رأيه فى الحدوث وهذه الأحاديث الصريحة؟ وهل نجحت محاولة كل منهما فى هذا الصدد؟

هذا ما سنعرض له فى هذا الفصل.

حدوث *النفس* عند ابن سينا:

مسألة قدم النفس وحدوثها، من المسائل التى شغلت عقول الفلاسفة من قديم الزمان فلقد ذهب أفلاطون إلى القول بقدم النفس، وأنها من طبيعة إلهية، من العالم الخالد، وأنها لحكمة إلهية لا ندرى كنهها هبطت إلى العالم الأرضى وأحد دلائل أفلاطون على خلود النفس خير شاهد على القول بقدمها، فهو يقول إن النفس لا تدرك الحقيقة إلا عن طريق التذكر، لأنها لما هبطت إلى العالم الأرضى

نسيت ما كانت تعلمه من حقائق الأشياء فى العالم الالهى[1]. ويبدو أن الكندى لم يقطع برأى فى هذا الصدد فهو لا يذكر هل وجدت قبل البدن كما يقول أفلاطون أم أنها وجدت معه كما تذكر النصوص الدينية[2].

وقد ذهب أبو نصر الفارابى إلى أن النفس تفيض من العقل الفعال، فهو ينكر تناسخ الأرواح، وأن للنفس وجودا سابقا على وجود البدن، بل هو يرى أن النفس وجدت بوجود البدن، وعلى هذا نعتقد أنه من القائلين بحدوث النفس[3].

وقد اختلفت آراء الفلاسفة ما بين القول بالقدم والحدوث، وليس ثمة شك فى أن فيلسوفنا ابن سينا قد وقف على هذه الآراء وغيرها، واختلفت آراء الدارسين والباحثين فى هذا الصدد فقد ذهب أحد الباحثين إلى أنه كان متأرجحا ما بين رأيين: أحدهما يقول بالقدم وذلك فى قصيدته المشهورة التى يبدؤها بقوله «هبطت إليك من المحل الأرفع» والآخر يقول بحدوثها عند استعداد الجسد لذلك كما هو الأمر فى باقى كتبه[4].

والواقع أنه من خلال النصوص العديدة التى يحاول فيها إثبات حدوث النفس ويبذل قصارى جهده، وينفى عنها القول بالقدم، لكن

---

(١) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبنانى، ط٢، سنة ١٩٧٣، ص٤٧.

(٢) د. محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ص٢٥٠.

(٣) د. محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو ص٢ سنة ١٩٥٤ ص٧٣.

(٤) د. عبدالكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص الناشر مكتبة وهبة ص٦١.

بينما نحن كذلك، إذ نرى لفيلسوفنا نصوص أخرى توحى إلى القول بالقدم، وكأنما كان فيلسوفنا يأخذ من الظاهر بالحدوث مشايعا لأرسطو فى هذا الشأن، بينما هو فى الباطن المستتر يميل إلى أفلاطون فى القول بالقدم.

وسوف نعرض ونحلل هذه النصوص، إذ أن نص الفيلسوف هو المعول الرئيسى للباحث، والأداة الحقيقة لفهم آراء الفيلسوف.

يحاول ابن سينا أن يدلل على حدوث النفس بالأدلة المختلفة ويحللها تحليلا فلسفيا عميقا ولا يدخر وسعا فى ذلك. يقول ابن سينا:

١ - «إن الأنفس الإنسانية متفقة فى النوع والمعنى، فإذا فرض أن لها وجودا ليس حادثا مع حدوث الأبدان، بل هو موجود مفرد، لم يجز أن تكون النفس فى ذلك الوجود متكثرة. وذلك لأن تكثر الأشياء أما أن يكون من جهة الماهية والصورة، وأما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة المتكثرة بما تتكثر به من الأمكنة التى تشتمل على كل مادة فى جهة والأزمنة التى تختص بكل واحد منها فى حدوثه والعلل القاسمة اياها وليس متغايرة بالماهية والصورة لأنها صورتها واحدة. فإذن إنما تتغاير من جهة قابل الماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن.

٢ - لا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد، لأنه إذا حصل بدنان حصل فى البدنين نفسان. فإما أن تكونا تسمى تلك النفس الواحدة، فيكون الشئ الواحد الذى ليس له عظم وحجم منقسما بالقوة وهذا

ظاهر البطلان بالأصول المقررة فى الطبيعيات وغيرها. وأما أن تكون النفس الواحدة بالعدد فى بدنين. وهذا لا يحتاج أيضا إلى كثير تكلف فى إبطاله.

٣ ـ فقد صح إذن أن الأنفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها فيكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون فى جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الأولى هيئة نزاع طبيعى إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه تخصها وتصرفها عن كل الأجسام غيره، فلابد أنها إذا وجدت متشخصة فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصا وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح إحدهما للآخر، وان خفى علينا تلك المناسبة، وتكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بواسطته ويكون هو بدنها[1].

كل هذه الأدلة التى عرض لها، توضح أن النفس ليس لها وجود سابق على البدن، لأنه لو قلنا بالتعدد فهى متفقة فى النوع والمعنى وهى من المجردات فكيف لها ذلك وهى من طبيعة واحدة لأن التكثر أو التعدد يكون من جهة المادة القابلة التى هى الجسم. وأيضا لا يصح القول بالنفس الواحدة قبل البدن، إذ كيف يمكن تقسيم النفس إلى عدة نفوس وهذا ظاهر البطلان إذا النفس من البسائط والبسيط لا ينقسم

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل تحقيق الأستاذ عبدالعزيز الوكيل جزء ثالث ص١٩٢، ابن سينا: أحوال النفس تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص٩٦ـ٩٨..

وليس له عظم أو حجم، ولا يجوز أن نقول أن النفس تكون فى بدنين لأن ذلك سيوقعنا فى محظور آخر هو القول بالتناسخ.

لما كان الأمر كذلك، ذهب فيلسوفنا يؤكد على القول بحدوث النفس بحدوث البدن الصالح لها، وهذا ما ذهب بصدده أستاذنا الدكتور عاطف العراقى فى تعليقه على هذه الأدلة بأنها تثبت عدم إمكان وجود النفس قبل الإبدان. إنها لو وجدت لاستحال تعددها. أما إذا وجدت معها فإنه من السهل عليها بقاء تعددها بعد زوال الأبدان التى تحل فيها هذه النفس. كما أنه فى هذه الحالة يمكن النظر إليها وكأنها ذات منفردة، أى تنفرد باختلاف المادة التى تحل فيها وباختلاف زمن حدوثها، طالما أنها لم تكن قائمة مفارقة المادة التى تحل فيها وباختلاف زمن حدوثها، طالما أنها لم تكن قائمة مفارقة للأبدان تم تحصيل فيه كما يقول أفلاطون. كما أنها أخيرا تختلف تبعا لاختلاف الاستعدادات التى توجد لها قياسا إلى اختلاف أبدانها[١].

وذهب البارون كارادوفو يحلل حدوث النفس عند ابن سينا بقوله: «وفى مذهب ابن سينا أن النفس الإنسانية لا توجد قبل البدن، فكل نفس تخلق عند حدوث البدن، وهى تكتسب تكيفا خاصا بالنسبة للبدن، ومن المستحيل أن توجد الأنفس قبل أبدانها، وذلك لأنها لا يمكن أن تكون فى ذلك متكثرة ولا واحدة، وهى لا يمكن أن تكون

(١) د. عاطف العراقى: دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف ط٢ سنة ١٩٧٣ ص١٨٢.

متكثرة لأنه لا يمكن أن تتغاير، وعلى العموم لا يمكن أن تصير الأشياء المجردة الصرفة متكثرة إلا بأشياء أخرى عينية تحتملها، وإما في حد ذاتها فإنها لا تتغاير ولا يمكن أن تعين، ثم أن النفوس ليست آحادا متحدة قبل دخولها فى الأبدان، وذلك لأن النفوس التى هى فى الأبدان، أما أن تكون أجزاء لهذه النفس الوحيدة، ولكن مع كونها شيئا واحدا بلا عظم ولا حجم، غير قابلة للانقسام بالقوة، وأما أن تكون هذه النفوس آحادا فى الأبدان أيضا، وهذا باطل بيقين شعورى. وتحدث النفس وتكثر، إذن عند ولادة الأبدان، وهى تعانى أعدادا يناسب به كل واحدة منها الجسم الذى يجب أن تسيطر عليه، ويظهر أن الوجه الذى يتم به هذا الإعداد قد بقى خفيا بعض الخفاء على عين ابن سينا»[١].

كما أن ابن سينا قد عرض للحدوث بصورة أخرى فى «الرسالة الأضحوية فى أمر المعاد» بقوله: «فإن الحق أن النفس حادثة مع حدوث المزاج البدنى. فإن المزاج البدنى سبب لأن يصير البدن قابلا، من النفس والعقل القلبيين أو سبب من الأسباب المفارقة، جوهر النفس الذى يستكمل به نوع ذلك البدن، بأن يكون وشأن ذلك السبب المفارق أن يفيض وجود النفس مهما تهيأ مزاج ويصير به النفس نوعا من التعلق. ليس بأن تنطبع النفس فيه إنطباع الصورة المادية فى مادتها، بل أن يقتصر فعله المتعدى عليه، ويقف أول تدبيره العملى عنده[٢].

---

(١) ابن سينا: تأليف البارون كاردوفو نقله إلى العربية عادل زعيتر الناشر دار بيروت للطباعة، ص٢٢٩.

(٢) ابن سينا: رسالة اضحوية فى أمر المعاد تحقيق د. سليمان دنيا، دار الفكر العربى، ط أولى سنة ١٩٤٩، ص٩٠.

وإذا كنا قد عرضنا لبعض النصوص. وتعليقات الباحثين، فما نظن أن هذا هو الرأى الأخير فى هذا المضمار.

فبينما يؤكد ابن سينا على حدوث النفس بحدوث البدن، إذ نجده يقول إن النفوس تفيض من العقل الفعال واهب الصور (أى النفوس) فكيف تفيض النفوس من العقل الفعال، وهو واهبها وهى فى نفس الوقت حادثة، نحن نعلم أن هذه النفوس من المجردات التى يهبها العقل الفعال للأبدان وتصير إليه بعد المفارقة، والسؤال المطروح: كيف يمكن التوفيق بين هذا الرأى لابن سينا الذى يشير إلى قدم النفس فى العقل الفعال وبين قوله بحدوث النفس؟ هل نستطيع القول أنه بدأ أرسطيا وانتهى أفلاطونيا رغم أنفه؟ أم هى سمة التوفيق بين تلمذته لأرسطو وإعجابه بأفلاطون تارة أخرى؟ أم هى ظاهرة الاضطراب والتناقض بين القول بالحدوث والقدم؟.

لعل هذا ما أثار أستاذنا الكبير الدكتور مدكور ويرى سيادته فى هذا الصدد: أن هناك تناقضا واضحا فى القول بأن النفوس لا وجود لها قبل الأجسام مع تقرير أنها تصدر جميعا عن العقل الفعال. فهل قبل وجود جسم ما توجد نفسه فى العقل الفعال أو تصدر عنه فقط عند وجوده؟ يؤخذ من البرهنة السابقة أنها إنما توجد عند وجود الجسم ولكنا نعرف من ناحية أخرى أن ابن سينا ـ من قبله الفارابى ـ يرى أن للصور والمعانى الكلية وجود فى العقل الفعال سابقا على وجودها فى الأشياء. وعلى هذا يبدو أفلاطونيا على غير إرادته على الرغم من قوله بحدوث النفس، على أن هذا الحدوث نفسه غير واضح مادام يقرر أن النفوس موجودة فى العقل الفعال[1].

(١) د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه جزء أول دار المعارف ص١٨٥.

ويبدو أن هذا المشكل الشائك، قد أثار حفيظة الدكتور هويدى أيضا، ووقف مثلنا فى هذا الموقف الحائر بين القول بالقدم والحدوث، وناقش هذا التناقض فى القول، ويتفق رأيه إلى حد كبير مع ما ذهب بصدده الدكتور مدكور. إلا أن سيادته أضاف أن هذا التناقض لا سبيل إلى رفعه من فلسفة ابن سينا ومن نظريته فى النفس. فالنفوس عنده حادثة وقديمة، أن جاز لنا أن نجمع بين النقيضين فى عبارة واحدة. فهى حادثة من حيث وجودها وتشخصها فى العالم الخارجى. وهى قديمة من ناحية ثبوتها فى العقل الفعال قبل حلولها فى الأبدان. لكننا نستطيع أن ننقذ ابن سينا من هذا التناقض بقولنا أنه عندما يتحدث عن الحدوث فإنه لا يقصد منه إلا تعلق النفس بالبدن أو تعلقها ببدن معين، وانتقالها من حالة قيامها فى العقل الفعال إلى حالة ملابستها لبدن معين. غير أن هذا المعنى للحدوث ليس هذا المعنى الدينى له باعتبار أنه لا يعنى فى الدين إلا شيئا واحد هو الخلق من العدم. وعلى ذلك فإن ابن سينا لو كان يقصد هذا المعنى للحدوث فإن هذا سيوقعه فى محظور آخر ليس أقل خطرا من التناقض وأعنى مخالفة الدين والقرآن[1]. وفى ظننا أن ابن سينا أراد أن يوفق ما بين رأى كل من أرسطو وأفلاطون من جهة، وبين العقيدة الإسلامية من جهة أخرى، ويبدو أن هذه سنة معهودة فى التوفيق، من وجود طرف ما يضحى به؟.

(١) د. يحيى هويدى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية. مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٥ ص٢٣٩، انظر أيضا فى هذه الصدد (موقف الدكتور فتح الله خليف فى كتابة فلاسفة الإسلام ص١٤١ حيث يرى أن ابن سينا ذهب إلى التوفيق بين رأى أفلاطون وأرسطو من أن النفس حادثه بمجرد تعلقها بالبدن الذى أعده الله حيث يقول (فإذا سويته ونفخت فيه من روحى) (آية ٢٩ سورة الحجر ١٥). فحين تهيأ لها البدن هبطت إليه وتعلقت به، وهذا التعلق هو الحادث بينما النفس ذاتها قديمة قدم الألوهية ذاتها لأنها فاضت منها على هذا القالب الترابى الذى أعده الله لها وهيأه لقبولها).

وكأن ابن سينا يريد أن يجارى الفيلسوفين معا، وهو على كل حال فى قوله. بحدوث النفس يتفق مع التعاليم الدينية. ذلك لأن المليين يرون أن لا قديم إلا الله ويستمسكون ببقاء النفس لتحقيق معنى الحساب والمسئولية[1].

مصير *النفس* (خلود *النفس* علي نحو كلي أم فردي):

بعد أن علمنا أن النفس حادثة، وهى متكثرة حسب تعدد الأبدان، تبقى أمامنا عدة تساؤلات منها: كيف حال النفس بعد المفارقة؟ هل تتحد وتصير نفس واحدة؟ ما علة تفرد وتمايز النفوس؟ هل ابن سينا يقول بخلود النفس الكلية مثلما ذهب إلى ذلك ابن رشد وأثار بقوله هذا دويا خطيرا ما أثار حوله العديد من المشكلات؟ أم أنه كان يتحسس لكل لفظة يعرض لها؟.

أم أراد أن يتفادى ما يجر عليه من المشكلات العويصة من جراء ذلك، وهل نجح فى إقناع المتلقى، بالنفس الفردية بعد الموت؟ هل استطاع أن يقدم أدلته وأسانيده العقلية والمنطقية أم ضحى بالعقل ونحاه جانبا لكى يجنح إلى اللامعقول فى هذا الجانب؟

يقول فيلسوفنا «أما بعد مفارقة الأنفس للأبدان، فإن الأنفس قد وجدت كل واحدة منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التى كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التى لها بحسب أبدانها المختلفة لا محالة[2]» وواضح أنه يشير إلى تفرد النفس بعد المفارقة،

(١) د. مدكور: المرجع السابق: ص١٨٤.
(٢) ابن سينا: الشفاء (النفس) الهيئة المصرية العامة للكتاب تحقيق الأب قنواتى، الأستاذ سعيد زايد ص٢٠٠.

وإذ نراه يقول فى نص آخر: «فلاشك أنها بأمر ما تشخصت وأن ذلك الأمر فى النفس الإنسانية ليس هو الإنطباع فى المادة فقد علم بطلان القول بذلك، بدل ذلك الأمر لها هيئة من الهيئات وقوة من القوى، وعرض من الأعراض الروحانية أو جملة منها تشخصها باجتماعها وان جهلناها. وبعد أن تشخصت مفردة فلا يجوز أن تكون هى والنفس الأخرى بالعدد ذاتا واحدة»[١]. وهكذا يعزو ابن سينا إلى نفسه الجهل بحقيقة هذه الأمور الميتافيزيقية التى أحس أنها تند عن طاقة العقل والمعقول، كما بين فى النص السابق على حد تعبيره (لها هيئة من الهيئات وقوة من القوى، وعرض من الأعراض الروحانية أو جملة منها تشخصها باجتماعها وان جهلناها) . هكذا يرى أن علة تمايز النفوس فى الآخرة يرجعها إلى أمور خفية وآثر أن يؤمن بها ولا يبحث عن كنهها. ورغم ذلك، فإن ابن القيم يرى أن تميز الروح عن الروح بصفاتها أعظم من تميز البدن عن البدن بصفاته ألا ترى أن بدن المؤمن والكافر قد يشتبهان كثيرا غاية الاشتباه وبين روحيهما غاية التباين، فإذا تجردت هاتان الروحان كان تميزهما فى غاية الظهور[٢]. وهذا ما جعل أستاذتى الدكتورة زينب الخضيرى بصدد معالجتها لهذه النقطة وتعليقها على هذا النص السينوى الخطير تقول: وهكذا يتراجع التفسير الطبيعى عند ابن سينا الذى التزم به فى أغلب الأحيان فى كتاب النفس من الشفاء ليحل محله تفسير يرتكز إلى العقيدة ويرجع العلة إلى قوى نجهلها[٣].

---

(١) نفس المرجع: نفس الصفحة.

(٢) ابن القيم: الروح تحقيق محمد اسكندر يلد دار عمر بن الخطاب، ص٥٧.

(٣) د. زينب الخضيرى: ابن سينا ولتاميذه اللاتين، مكتبة الخانجى ط١ سنة ١٩٨٦، ص١٣٤.

ويبدو أن الدوافع الدينية من حيث إن التبعة فردية والمسئولية فردية ومن ثم الثواب والعقاب الآخروبين المنوط بالنفس فرديا. فلا يصح فى مذهب هكذا، كمذهب ابن سينا ينشد الكمال أو هو غايته فى شتى جوانبه أن يضحى بأصل هام من أصول العقيدة الإسلامية، وهذا ما أشار إليه المرحوم الدكتور بيصار أن القول بالنفوس المتعددة لا يصادف تأييدا فى نظر ابن رشد كما صادف تأييدا وقبولا عند ابن سينا من قبل، حيث قال بنظرية النفوس المتعددة فى خلود النفس(١).

تعليق على بعض أبيات *القصيدة العينية* :

اختلفت آراء الشراح بصدد القصيدة العينية لابن سينا، وذهب الدارسون فى تأويل وتفسير هذه القصيدة ومنهم من شك فى نسبتها(٢).

واعتقد البعض أن هذه القصيدة ذات اتجاه أفلاطونى مع أفلاطونية محدثة، وما أكثر شروحها فى العالم الإسلامى، وهى تكون مع هذه الشروح تراثا أفلاطونيا ينبغى دراسته دراسة شاملة(٣). وأياما كان الأمر، فنعتقد أن هذه القصيدة يغلب عليها الرمز والإشارة أكثر من لغة التصريح والتوضيح، فالوجهة الفلسفية محكومة بالقالب الشعرى، من ثم، فليس ثمة واعٍ أن ننكر هذه

---

(١) د. محمد بيصار: فى فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود دار الكتاب اللبنانى ط٣ سنة ١٩٧٣، ص١٦٠.

(٢) انظر د. أحمد فؤاد الأهوانى فى مقدمة أحوال النفس لابن سينا ص٣٤ حيث يرى أن آراء ابن سينا فى هذه القصيدة تخالف ما جاء فى باقى رسائله يقول: (جعل النفس موجودة قبل البدن، ثم تهبط إليه، كما قال فى العينية؟ الحق أن مطلع قصيدة النفس، الذى يقول فيه «هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء...» أما أن يكون على سبيل الرمز، فتفسر الورقاء تفسيرا فى نسبتها إليه، لعلو نظمها بالقياس إلى قصائده الأخرى. ونحن إذا شككنا فى أمر القصيدة العينية فإنما يقوم شكنا على أساس آخر، هو مخالفة ما جاء فيها من آراء أساسية مع ما نجده فى هذه الرسالة وفى غيرها.

(٣) أفلاطون: فيدون ترجمة د. على سامى النشار والأستاذ عباس الشربينى دار المعارف، ص١٦٣.

القصيدة. إذ لم يتوفر دليل علمي «أكيد للباحثين حتى اليوم على عدم صحة نسبها لابن سينا. ويعلق أحد الدارسين على قدم النفس عند ابن سينا بقوله: إن النفس البشرية من جنس نفوس الإجرام السماوية أو على الأقل عليها أن تصبح كذلك. صحيح أن ابن سينا لا يتبنى نظرية أفلاطون فى النفس بشكل صريح وواضح، فهو ينفى أن تكون النفس موجودة قبل البدن بالشكل الذى قال به أفلاطون ولكنه فى قصيدته العينية يقول إنها «هبطت» إلى الإنسان من «الأرفع» أى من السماء على «كره منها» كما يتحدث عن تذكر النفس لعالمها السماوى ذاك[1].

هبطت إليك من المحل الأرفع   ورقاء ذات تعزز وتمنع

يبدأ ابن سينا قصيدته العينية بكلمة هبطلت إليك، ولعل هذا ما جعل بعض المفسرين يعتقدون أن هذا يشير إلى قدم النفس متابعا فى ذلك أفلاطون، ولكن ما المانع أن يكون هبوط النفس عند استعداد الجسم وصلوح مزاجه لتقبل النفس ويرى العلامة المناوى أن الهبوط أبلغ من السقوط، فالهبوط يوحى بالعلو والنزول من أعلى إلى أسفل مثل هبوط جبريل بالوحى ولا يقال سقط، وهبوط النفس من عالم المعقولات الذى تفيض منه النفوس على الأبدان عند حصول الاستعداد للفيضان، وليس المراد بالمحل فى عبارة الناظم المكان الظرفى، ولا الجهة الظرفية بل المراد مكان العلو والشرف كما قوله تعالى: (يخافون ربهم من فوقهم) وهو القاهر فوق عباده إذ الفوقية ليست فوقية الجهة والمكان لظرفين بل فوقية الشرف والتقديس[2].

(١) محمد عابد الجابرى: نحن والتراث قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى المركز الثقافى العربى ط٤ ص١٢٥.

(٢) العلامة المناوى: شرح القصيدة العينية لابن سينا ص٢٨-٢٩.

وقد شبه النفس بالورقاء أو الحمامة لوجود مناسبة للطافة الجواهر الروحانية إلى الموجودات الجسمانية، ولأن الحمام من أكثر الطيور استئناسا بالآدميين، ولما كانت هذه النفس تعيش بجانب المعقولات والروحانيات فى عالمها العلوى، فهى تتعزز وتتمنع عن أن تهبط إلى هذه الطبيعة الترابية الفاسدة، إذ لا مناسبة بين أن تكون فى عالم المعقولات وسعادتها الأبدية، وعالم الكون والفساد فى الطبيعة الجسدية. لذلك فهى لا ترغب فى الهبوط إلى هذا الجسم الإنسانى وتؤثر الإقامة بجوار الجواهر الروحانية وعالم المعقولات ويغلب الظن أن ابن سينا متأثر فى هذا بأفلاطون من حيث هبوط النفس فى الجسد الكثيف الغليظ الطبع، وهى دائما تحن إلى المصدر الذى هبطت منه وتسعى نحو التخلص من البدن للتشبه بالمعقولات وعالم الروحانية لأن الشبيه يدرك الشبيه على حد تعبير أفلاطون. والواقع أن ابن سينا فى عرضه فى هذه القصيدة العينية جعل بعض الدارسين يعتقد أن كلام ابن سينا هنا يتناقض مع ما ذهب إليه بصدد حدوث النفس ويوحى بالقدم، لكن لو نظرنا إلى معالجة ابن سينا فى هذا الصدد، لوجدنا أن النفس حادثة عند صلاحية البدن ومزاجه لتقبل النفس، والنفس فى نفس الآن تهبط من العقل الفعال، لذا... فما المانع أن يكون قصد ابن سينا من هذا القول الرمزى بهبوط النفس، أى حدوثها عند صلاحية البدن واستعداده لتقبل النفس، وبذلك ينتفى اللبس والغموض. ولما هبطت النفس إلى البدن، إذن أضحى بينهما صلة وارتباط فما علة ذلك، وما الحكمة من هذا الاتصال، وفى هذا الصدد تطرح الدكتورة زينب الخضيرى اسئلة غاية فى الأهمية والخطورة

معا، تقول: ما الحكمة من هبوط النفس إلى البدن؟ وإذا كان الجواب أن النفس بارتباطها بالبدن تكتسب المعارف الحسية لترقى إلى الحقائق العليا لبرز سؤال آخر إذا كانت وهى فى حياتها العليا أى قبل هبوطها إلى البدن تنعم بادراك هذه الحقائق العليا فما الحاجة إذن لعناء الارتباط بالبدن؟ وفى رأيى أن ابن سينا واجه مأزق معالجة مشكلة النفس على مستويين: المستوى الطبيعى، والمستوى الميتافيزيقى الدينى، فهو على المستوى الأول يحاول أن يتعرف على علاقة النفس البدن وفائدة هذا الأخير لها أما على المستوى الثانى فهو يحاول جاهدا تفسير كون النفس التى اعتقد أنها خالدة وأزلية مرتبطة بالبدن فى الحياة الدنيا[1]. ومن جانبنا فنحن نتفق مع سيادتها فيما ذهبت إليه فى هذا الصدد، حيث قد اتضح لنا صحة فرضية هذه التساؤلات أثناء معالجتنا للصلة بين النفس والبدن، فتارة يرى ابن سينا إن النفس متصلة بالبدن صلة عارضة وغير متحدة أو منطبعة فيه، ثم تفارق هذا البدن وهذا هو البعد الميتافيزيقى الدينى وتارة أخرى يذهب إلى أن النفس تنفعل عن البدن والبدن ينفعل عن النفس ولا نستطيع أن نفصل بين هذا وذاك وهذا هو البعد التجريبى، وكأنما شاء ابن سينا أن يترك هذه المشكلة بدون اجابة.

محجوبة عن كل مقلة عارف　　　وهى التى سفرت ولم تتبرقع

يجمع ابن سينا فى هذا البيت بين احتجاب النفس وسفورها، فهى من حيث حقيقتها وماهيتها فى ذاتها محجوبة عنا، ولكنها سافرة وظاهرة لنا بصفاتها وأفعالها ووظائفها. فالنفس واضحة لمن

---

(١) د. زينب الخضيرى: ابن سينا وتلاميذه اللاتين الناشر مكتبة الخانجى بالقاهرة، ص١٣٣.



يريد معرفتها بطريق البرهان، ظاهرة من حيث أنها تلتذ وتتألم وتفرح وتحزن وتحب وتكره وتحس وتعقل، ولكنها فى ذاتها محجوبة عنا لأنها السر الإلهى الذى أودعه الله فينا(١).

وصلت على كـره إليك وربما كرهت فراقك وهى ذات تفجع

أنفت ومـا ألفت فلمـا واصلت آنست مـجـاورة الخـراب البلقع

والنفس فى بداية اتصالها بالبدن كانت كارهة متألمة، ومتأذية لمفارقتها عالم الجواهر والمعقولات، أى عالمها التى تحن إليه وتأنس بجواره، لكن بعد اتصالها بالبدن ودوام حياتها معه وتعلقها بالمشاغل الدنيوية وشهواتها ورغباتها أنست إلى البدن وركنت إليه.

فبعد أن كانت كارهة لاتصالها بالبدن وتأنف ذلك، وهبطت على مضض، إذا بالنفس نظرا للعادة والإلف فى مصاحبتها للبدن، تأنس به، لذلك كرهت فراق هذا البدن بعد أن علمت أنها لا تستطيع أن تحقق شهواتها ورغائبها بدونه، بعد أن كانت كارهة الاتصال به وفى هذا الصدد يقول الأستاذ نعمة الله الجزائرى: «إن النفس الناطقة كانت تكره أولا مواصلة البدن لعدم المناسبة، لكنها لما صحبته مدة طويلة، رضيت بمواصلته، لأنها علمت أنه آلة فى تحصيل الكمالات(٢).

وأظنها نسيت عهودا بالحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع

ونظرا لهذا الإلف والعادة، فى مصاحبة النفس البدن، يعتقد ابن سينا أنها نسيت شوقها وحنينها إلى عالم الروح والخلود «والنفس

(١) د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام دار الجامعات المصرية ص١٦٢.

(٢) نعمة الله الجزائرى: شرح عينية ابن سينا مهرجان ابن سينا الفى بطهران ص١٦-١٩.

نسيت صحبة أهل الحمى، ونسيت ديارا ما كانت ترضى بفراقها ساعة واحدة والمراد عالمها الروحانى العلوى قبل نزوعها»[1].

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها في ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطلول الخضع
تبكى إذا ذكرت جوارا بالحمى بمدامع تهمى ولما تقطع

وبهذه الأبيات يوضح ابن سينا أن النفس لما وصلت إلى البدن، وتعلق البدن بها، فأصبحت بين القوى الحيوانية، والنباتية والآلات الجسمانية وهى تستخدمها لتحصيل السعادة الآخروية. وهكذا فالنفس عندما تتذكر جوارها بجانب المعقول، تنهمر دموعها على معشوقها إلا وهو عالم الخلود والروحانية وتألم على هبوطها لعالم الفساد لأنها أصبحت ذليلة لقوى وشهوات البدن.

ونكتفى بهذا القدر، لأن شرح هذه القصيدة والتعليق عليها يحتاج إلى دراسة منفصلة، والذى يخلص إليه ابن سينا فى هذه القصيدة أن النفس تحاول نيل كمالها، بعد أن هبطت إلى العالم الدنيوى، لحكمة ارادها الله سبحانه، فإن ركنت إلى البدن يصدها عن الرقى إلى عالم الكمال، وإن حاولت جاهدة، وتغلبت على شهواتها ورغائبها فتستطيع أن تتصل وتخلد فى عالم السعادة والجواهر الروحانية وما يهمنا فى هذا الصدد تأكيد ابن سينا على بساطة النفس وروحانيتها وأنها من طبيعة روحية مخالفة لطبيعة البدن، ومن ثم رغم اتصالها بالبدن فهى مفارقة له، وليس متحدة به، وهذا يمهد لنا الحديث عن مصير النفس وخلودها.

(١) المرجع السابق: نفس الصفحة.

حدوث النفس عند *الغزالي* :

يوضح الغزالى حدوث النفس فى العديد من مؤلفاته، مؤكدا على ذلك، مـحـاولا تـأويل كـل النصـوص الدينيـة أو الأحـاديث التى قـد تعارض فى الظاهر القول بالحدوث. ويبدو أن فكرة الحدوث قد شغلته، فقد وقفنا على العديد من نصوصه فى مختلف كتبه، شارحا وموضحا ومؤكدا عليها، وإن لاحظنا سمت التكرار لبعض النصوص، فالنص الواحد لا يرى الغزالى أية غضاضة فى تكراره فى أكثر من مؤلف، وربما يعود ذلك لغاية تعليمية، أو أن التقلبات السياسية وعدم الاستقرار لم تعطه الفرصة للمراجعة وتفادى التكرار كما ذهب بعض الدارسين.

وسبق أن عرضنا لفيلسوفنا ابن سينا فى هذا الصدد، وتبين كيف أنه متأثر بأرسطو وبأفلاطون ومن بعدهما الفارابى، وكيف أن موقفه هذا جعلنا فى حيرة أهو يأخذ بالحدوث أم بالقدم، ويجدر بنا أن نشير إلى أنه كان توفيقيا إلى حد كبير. والسؤال المطروح هنا هل ذهب الغزالى فى هذا الصدد على غرار ابن سينا ونحن نعلم أنه وقف على مؤلفاته، وليس ثمة شك أنه أعجب به وتأثر به، وسوف يتضح ذلك من خلال العرض إلى أى مدى اتفق الغزالى أو اختلف مع ابن سينا. وسواء كان موقف اختلاف أو اتفاق فإن دل ذلك على شئ، فإنما يدل على أصالة وعمق المفكر، فالحكمة ضالة الفيلسوف أنى وجدها فهو أحق الناس بها.

يبين الغزالى أن النفس حادثة، ولا يجب القول بقدمها، ومن يقول ذلك أشبه بمن يغالط فى الحقيقة بقوله «وقد ظن بعضهم أن



الروح قديم فغلطوا، وقال قوم إنه عرض فغلطوا لأن العرض لا يقوم بنفسه ويكون تابعا لغيره فالروح هو أصل ابن آدم وقالب ابن آدم تبع له فكيف يكون عرضا وقال إنه جسم فغالطوا لأن الجسم يقبل القسمة»[١].

ويقول «حدثت عند استواء النطفة قبول النفس من واهبها كما قال تعالى (فإذا سويته ونفخت فيه من روحى) (الحجر: آية ٢٩) كما حدثت الصورة فى المرآة لحدوث الصقالة وأن كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقالة»[٢] وفى هذا النص، يرى الغزالى أن النفس حادثة عند استعداد النطفة، لتكون قابلة للنفس، ثم يستعين بالآية القرآنية من أن النفخ أو حدوث النفس بعد التسوية والاستعداد.

ويحاول فيلسوفنا الغزالى إثبات حدوث النفس بالدلائل العقلية ولعل أول هذه الدلائل هو:

١ - «إن الأرواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما كثيرة وإما واحدة وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها: وإنما استحال وحدتها لأنها بعد التعلق بالأبدان أما أن تبقى على وحدتها أو تكثرها ومحال وحدتها وكثرتها فمحال وجودها وإنما استحال وحدتها بعد التعلق بالأبدان لعلمنا ضرورة بأن ما يعلمه زيد يجوز أن يجهله عمرو ولو كان الجوهر العاقل فيهما واحد لاستحال اجتماع المتضادين فيه كما يستحيل فى زيد وحده ونحن نعنى بالروح العاقل كما ذكرنا

(١) الغزالى كيمياء السعادة تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا دار الجندى القاهرة . ص١١٢.
(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس محيى الدين صبرى الكردى ط١ ١٣٤٦هـ سنة ١٩٢١ ص١١٢.



ومحال كثرتها لأن الواحد إنما لا يستحيل أن يتثنى وأن ينقسم إذا كان ذا مقدار كالأجسام فالجسم الواحد ينقسم فإنه ذو مقدار فله بعض فيتبعض أما ما لا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم - أما تقدير كثرتها قبل التعلق بالأبدان فمحال لأنها أما أن تكون متماثلة أو مختلفة وكل ذلك محال»[1].

وواضح أن الفكرة المحورية فى هذا النص الغزالى، لا تخرج عما ذهب بصدده ابن سينا من تفنيده لقدم النفس قبل البدن، وان اختلفت الفاظ الغزالى بعض الشئ، إلا أنه مثل سلفه يرى أن النفس حادثه بصلوح البدن لها.

(أ) يقول الغزالى «إن النفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ويكون البدن آلة النفس ومملكة لها ويكون للنفس الحادثة فى جوهرها هيئة نزاع طبيعى إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة والاهتمام بأحوالها والانجذاب إليه. وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ولابد أن تكون مناسبة له مناسبة خاصة لصلوح سياسة بدن خاص دون آخر وأن خفيت علينا تلك المناسبة بعينها فإن تلك المناسبات غير محصورة ولا ظاهرة والله سبحانه وتعالى يتولى أسرارها وسرائرها[2].

---

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس محيى الدين ناصر الكردى ط ١ سنة ١٣٤١هـ ١٩٢٧م ص١١٢. تحقيق الشيخ مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة، ص١١٥.

(٢) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس محيى الدين ناصر الكردى ط١ سنة ١٣٤١هـ ١٩٢٧م ص١١٢، تحقيق الشيخ مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة، ص١١٤.



وأظننا فى غير حاجة الآن إلى القول أيضا أن هذا الدليل على حدوث النفس هو لغة سينوية، وعباراته تكاد تكون منقولة نقلا حرفيا من عند صاحبنا ابن سينا، ولا يظنن أحد، إننا نريد أن نغمط الرجل حقه أو نقلل من شأنه فالغزالى لا يعنيه أن تكون الفكرة من أى صوب أو حدب، وإنما المهم أن يعرف كيف يوظف الفكرة فى نسقه الفلسفى. كما أننا نحاول أن نلفت النظر أيضا إلى أى مدى تأثر الغزالى هنا بابن سينا وإن حاولنا أن نوجز القول، لذهبنا إنه قد أخذ هذا الدليل برمته منه.

وبذلك يكون الغزالى من القائلين بحدوث النفس، ولما كانت هناك أحاديث تشير إلى قدم النفس، ذهب الغزالى يؤول هذه الأحاديث ويشرحها بما يتفق مع ما ذهب إليه من حدوث النفس، وذكر هذه الأحاديث فى غير موضع من كتاباته كأنما هى لغاية تعليمية وكما واضح من أدلة الحدوث أن الغزالى كان سينويا إلى حد كبير وكما نعلم غاية الغزالى التعليمية من وراء كتاباته أيضا، فغالبا ما نظن أن يخفى ملامحة الفلسفية وإن كان يجنح لها ويؤمن بها، وكما نعرف كم كانت كلمة الفلسفة ممقوتة إبان كتابة تهافت الفلاسفة، لذا نراه يحاول أن يطوع الحديث الدينى وفق الرأى الفلسفى، ويبدو أن تحققت المقولة التى ذهبنا بصددها من ذى قبل، أنه كان يريد توظيف كل رأى للفكرة التى يعتنقها ويؤمن بها.

وعلى هذا نراه يقول فى الأحاديث «أن كانت الأرواح حادثة مع الأجساد فما معنى قوله عليه السلام «خلق الله الأرواح قبل الأجساد

بألفى عام» وقوله عليه السلام «أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثا» وقوله «كنت نبيا وآدم بين الماء والطين» فقال ليس فى هذا ما يدل على قدم الروح بل يدل على حدوثه وكونه مخلوقا نعم ربما دل بظاهرة على تقدم وجود الجسد وأمر الظواهر هين فإن تأويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدرء بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر كما فى ظواهر التشبيه فى حق الله تعالى أما قوله عليه السلام «خلق الله الأرواح قبل الأجساد» فلعله أراد بالأرواح الملائكة وبالأجساد أجساد العالم من العرش والكرسى والسموات والكواكب والهواء والأرض والماء من جرم الشمس بكثير، ثم لا نسبة لجرم الشمس إلى فلكها ولا لفلكها إلى السموات التى فوقه ثم كل ذلك اتسع له الكرسى إذ وسع كرسيه السموات والأرض والكرسى صغير بالاضافة إلى العرش فإذا تفكرت فى جميع ذلك استخدمت أجساد الآدميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الأجساد(١).

ويذهب الغزالى إلى تأويل الحديث الذى يقول: وأما قوله عليه السلام «أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثا» فالخلق هنا هو التقدير دون الايجاد فإنه قبل أن ولدته أمه لم يكن موجودا مخلوقا ولكن الغايات والكمالات سابقه فى التقدير لاحقه فى الوجود وهو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل بيانه أن المهندس المقدر للدار أول ما يمثل فى نفسه صورة الدار فيحصل فى تقدير دار كاملة وآخرها وجود ما يوجد من

---

(١) الغزالى: الأجوبة الغزالية فى المسائل الأخروية (المضنون الصغير) ص١٨٤، روضة الطالبين وعمدة السالكين ص٥٨، معارج القدس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ص١٢٥.

أثر أعماله هى الدار الكاملة وهى أول الأشياء فى حقه تقديرا وآخرها وجودا لأن ما قبلها من ضرب اللين وبناء الحيطان وتركيب الجذوع وسيلة إلى غاية وكمال وهى الدار ولأجلها تقدمت الآلات والأعمال[1].

وهكذا نراه من أجل أن يؤكد على حدوث النفس ونفى قدمها، يجنح تجاه التأويل للأحاديث، ولا يأخذ بالظاهر، ويذهب فى هذا الصدد قياسا على منهج التأويل للآيات القرآنية، وذلك كما هو واضح من الحديث السابق والدال على قدم الحقيقة المحمدية أن ذلك مجرد تقدير فى علم الله الأزلى، لا خلق بمعنى الإيجاد ويضرب الغزالى مثال كعادته لتوضيح غايته بالمهندس الذى يفكر فى المنزل وفى تصميمه قبل الشروع فى العمل.

ويخيل إلينا أن هذه الفكرة قد استغرقت مساحة لا يقلل منها عند فيلسوفنا فهو يعرض لها بين الحين والآخر، ونظن أنه يحاول أن ينزه الألوهية عما سواها فلا قديم إلا الله، وكل ما خلاف ذلك فهو حادث، يقول: «إن الروح قديم ليس بمخلوق فيقال قد توهم هذا قوم جهال ضلال فمن قال انه ليس بمخلوق بمعنى أنه حادث وليس بقديم، لأن حدوث الروح البشرية متوقف على استعداد النطفة كما حدثت الصورة فى المرآة بحدوث الصقالة وإن كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقالة[2]».

---

(1) الغزالى: الأجوبة الغزالى تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى القاهرة، ص١٨٢، معارج القدس ص١٢٦.

(2) الغزالى: روضة الطالبين وعمدة السالكين تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى، القاهرة، ص٥٦.

ويشرح فنسنك حدوث النفس عند الغزالى عن طريق مقارنة تلميع الصورة بالصقال، فالصورة تكون موجودة لكن المساحة المغطاة بالصدأ لا تستقبل الصورة؟ فالمرآة عندما يجلبها الصقال وتوضع فى مواجهته ليبدأ عمله تظهر الصورة تدريجيا، حتى يجلوها تماما من الصدأ، فننظر الصورة كاملة وهكذا تستقبل النطفة الروح عند استعدادها. وتفيض من الخالق دون أى تغيير فيه.

وقد سئل الغزالى عن الفيض فأجاب لا يكون الفيض بمعنى أنسياب الماء من الإناء على اليد ولكن كانتشار أشعة الشمس على الجدار، أو ظهور الصورة فى المرآة، دون أن يغادر النور الشمس فينتشر على الجدار، أو تغادر الصورة الجسم لتستقر فى المرآة. هكذا محبة الله تحدث جود النور الالهى على كل ماهية قابلة له وهذا هو الفيض(١).

والعجيب والمدهش، أن الغزالى الذى سبق أن هاجم الفيض فى كتابة تهافت الفلاسفة(*) يتبناه فى معالجته، وقد لمح إلى ذلك بعض الباحثين(٢). بل نستطيع أن نذهب أبعد من ذلك. إلى أن الغزالى قد تبنى آراء أخرى كثيرة سبق أن نقدها فى تهافت الفلاسفة، مثل نقده للبرهنة على روحانية النفس وغيرها من الموضوعات. يقول الغزالى

---

(١) - Wensinck: La Pensee de Ghazzali, paris, 1940, p. 60-61.

(*) انظر تهافت الفلاسفة للغزالى تحقيق الدكتور سليمان دنيا دار المعارف طـ٦ ص١٤٣-١٥٣.

(٢) انظر د. حسام الدين الألوسى فى كتابه حواريين الفلاسفة والمتكلمين دار الشئون الثقافية العام سنة ١٩٨٦، ص٢٠١ يقول عن الغزالى «فيلسوف فيضى لا يختلف عن اللذين صب عليهم جام نقده فى التهافت إلا بأمور جزئية، تماما كما نرى عندما نقارن الفارابى بابن سينا فى بعض كتبه بابن سينا فى بعضها الآخر».

عن حدوث النفس «فالجود الإلهى بواسطة العقول والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص، بل عند الاستعداد الخاص وفرق أن تحصل عند أو به» وهذا القول لا يختلف عما ذهب إليه ابن سينا ويطابق ما قاله أن البدن ليس علة فاعلية للنفس بل علة قابلية لها. وعلى هذا المنوال يشير الغزالى إلى فيض النفوس بقوله «فواهب الصورة ومثاله فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة عند ارتفاع الحجاب بينهما والقابل للاستنارة هى المكونات دون الهواء الذى لا لون له»[1].

ولقد حاولنا أن نعقد ثمة مقارنة بين معالجة ابن سينا لحدوث النفس ومعالجة الغزالى من خلال النصوص العديدة التى عرضنا لها عند كل منهما، لا تضح لنا أن الغزالى يدلل بالبرهنة العقلية على حدوث النفس مثلما ذهب إلى ذلك ابن سينا، كما أن الغزالى لا يرى أية غضاضة فى تأول الأحاديث التى توحى بالقدم لتتفق مع القول بالحدوث.

ونعتقد أن محاولة الغزالى فى طرح الموضوع على العقل والنقل هو ما حدا به نحو تأويل الأحاديث لتتفق مع البرهنة العقلية التى وظفها فى نسقه الفلسفى ولكى يظهر الشرع والعقل فى صورة اتساق وانسجام، ولعلنا لاحظنا أن هذا هو منهج الغزالى فى التوفيق بين العقل والنقل، وقد سبق أن أشرنا لذلك فى الفصل الثانى أثناء عرضنا للبرهان الشرعى على وجود النفس.

---

(١) الغزالى: معارج القدس، ص١٢٠.



مصير النفس: (خلود النفس علي نحو كلى أم فردى):

السـؤال الذى نود طرحــه الآن وقـد علمنا أن النفس حـادثـة عند الغزالى كما هى عند ابن سينا، كيف حال النفس بعد مفارقة الجسد؟ هو يوافق الغزالى ابن سينا فى إيمانه بالخلود الفردى فى الآخرة؟

نظن أن الغزالـى كان مهتما بهـذه المسألة أيما اهتمام، وليس أدل على ذلك، إن الـغزالى يطرح هذه القضـيـة بطريقـة التـساؤل، كـأنما يريد أن يثـيـر اهتمـام المتلقى بهـذا الطرح، حيث إن المسـألة فى رأيه من المسائل الخطيرة المتعلقة بالعقيدة يقول: «والسؤال: كيـف حـال النفس بعد المفارقـة للجسـد، هل تصيـر إلى النفس الواحـدة أم تظل متغايرة؟ (يجيب الغزالى) أنهـا اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافا مـختلفة من العلم والجـهل والصفاء والكدورة وحتـى الأخلاق وقبـحها فبقيت بسببها متغايرة فعلقت كثرتها بخلاف ما قبل الأجساد»[1].

فالغزالى، المفكر الأشعرى، ونصير أهل السنة كان يهمه أن يؤكد على خلود النفس الفردية، حيث أن العقيـدة الإسلاميـة تنص علـى أن التـبعة فردية، والمسئوليـة فردية ومن ثم الثواب والعقاب فـى الآخـرة فـردى، ويعـتـبـر خلود النفس أصل هام من أصـول الاعـتـقـاد. لذلك بالرغم من مـعـالجـة الغـزالى لحـدوث النفس ذهب يولى عنـاية نحـو القول بخلود النفس الفردية. يقول: «ان النفس الإنسانيـة ليست بمادية تتمايز بالمادة فمسلم لكنهـا ذات نسبـة إلى المادة أى نسبـة كـانت وإن

(١) الغزالى، معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى، القاهرة، ص١١٦.



لم تكن نسبة الإنطباع فنسبة التدبر والتصرف وهذه النسبة مؤثرة فى التمييز كافية فيقال: أن النفس الإنسانية ملك تلك المدينة الفاضلة[١]».

فالواضح من هذا النص، أن النفس الإنسانية لما كانت من طبيعة روحية بسيطة، فلا تتمايز، لكن نظرا لصلتها بالبدن وعلاقة التأثير والتأثر بينها، أضحى كل نفس تتمايز بما اكتسبت وتشخصت به طوال عهدها بالبدن.

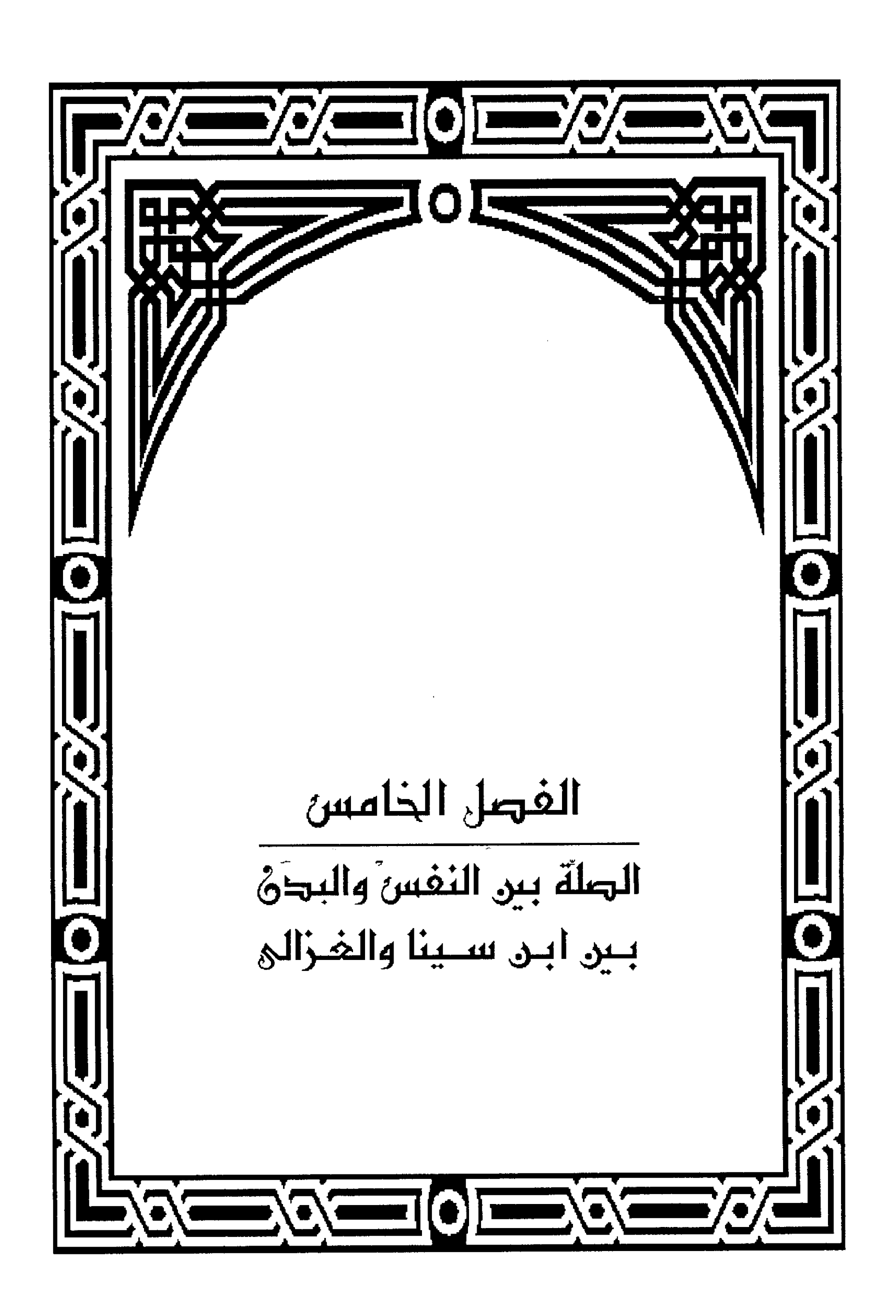
ويمكننى أن أعرض لنص الآخر يجلو هذه الحقيقة بصورة أكثر وضوحا، ولكى ندلل على أن هذا الموضوع (خلود النفس الفردية) قد شغل ذهن الغزالى، وهو يسترسل فى عرض أفكاره لحسم المشكل يقول «قلنا فى المفارقات قد قام الدليل على أنها متغايرة الحقائق أما النفوس البشرية فيشملها حد واحد كما ذكرنا وإنما يمكن وجودها وتعددها بعد المفارقة بهيئات وأخلاق اكتسبت من الأبدان وقبل الاتصال بالبدن لا يمكن أن تكتسب من الأبدان شيئا إذ لا أبدان: وما لا يكون ليس له تأثير فإننا نعلم قطعا أنها بعد الاتصال بالبدن إنما تكمل بمعاونة البدن وتكتسب فضائل ورذائل من العلاقة البدنية فقبل البدن لا علاقة فلا اكتساب فلا تغاير إنها تحدث مع البدن»[٢].

---

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى، القاهرة، ص١١٨.

(٢) نفس المرجع: ص١١٩.





الفصل الخامس

الصلة بين النفس والبدن
بين ابن سينا والغزالي



الصلة بين النفس والبدن بين ابن سينا والغزالى

تمهيد:

عالج الفلاسفة منذ القدم موضوع الصلة بين النفس والجسد، ويبدو أن هذا الموضوع من الموضوعات الجدلية التى اختلف الفلاسفة بصدده، وحاول كلا منهم أن يفسر هذه الصلة، إذ من الميسور ملاحظة ارتباطهما والآثار الناتجة عن ذلك، لكن من أصعب الأمور اكتناه حقيقة الصلة بينهما.

وطبيعى أن تشغل هذه المشكلة الفلاسفة، إذ أن النفس والجسد كيان واحد وظلوا يطرحون التساؤلات: هل هناك علاقة تأثير وتأثر بين النفس والجسم؟ هل النفس والجسم جوهران متمايزان؟ أم جوهر واحد؟ هل النفس منطبعة فى البدن أم علاقة تدبير وتصرف؟

نعتقد أن مسألة الصلة بين النفس والجسد من القضايا العميقة، إذ قد تأكد لنا من خلال العرض فى الفصول السابقة أن النفس جوهر روحانى قائم بذاته، والجسم جوهر مادى، وباجتماعهما معا يكونان

«الكيان الإنسانى»، ولا نستطيع بحال أن ننفى أن ثمة علاقة اتصال وتأثير وتأثر بينهما.

كما أن الدكتور نجاتى ذهب يبين أن المادة والروح غير منفصلتين، وأنه يجب النظر إلى الإنسان من خلال ذاته أو شخصيته المتكاملة من الجسد والروح، ولن نستطيع أن نفهمه بدون ذلك، إلا أنه لم يعلل لنا ماهية الصلة بين الروح والجسد(١).

وإلى نفس الوجه تقريبا ذهب المفكر إقبال عندما قال «إذا كان كل من النفس والجسد مستقلا عن الآخر، ولا يؤثر أحدهما فى الآخر، فإن ما يطرأ عليهما من تغيرات يجرى على خطوط متوازية تماما، وذلك النوع من «التناسق السابق» بينهما كما قال لابينز، وهذا القول يقصر النفس على مجرد متفرج سلبى على ما يقع للجسد، أما إذا فرضنا أن النفس والجسد يؤثر كل منهما فى الآخر، فإنا لا نستطيع أن نجد من الحقائق الظاهرة ما يبين كيف وأين على وجه الدقة يحدث هذا التأثير، ولا أيهما يبدأ بهذا التأثر(٢).

ونحن بصدد المعالجة سنرى كيف أن هذه المشكلة قد أثارها كل من ابن سينا والغزالى وإن كان ابن سينا أكثر اهتماما بها من الغزالى ويبدو أنه نظرا لاهتمامه وخبرته الطبية بالجسد واهتماماته الميتافيزيقية بالروح هى التى حدت به نحو إعارة الصلة بين النفس

(١) د. محمد عثمان نجاتى: القرآن وعلم النفس، دار الشروق ط٢ سنة ١٩٨٥ ص٢٨٠.
(٢) إقبال: التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر ص١٢١.

والجسد عناية كبيرة، وقد أشار الدكتور مدكور لذلك بقوله: «لم تشغل ـ فيما يظهر مشكلة الصلة بين الجسم والنفس مفكرى الإسلام كثيرا بعد ابن سينا بدليل أن الغزالى، وهو الحريص على كشف مواطن الضعف لدى الفلاسفة، لم يشر إليها فى تهافته إلا عرضا»[1].

(أ) *الصلة بين النفس والبدن عند ابن سينا:*

أكد ابن سينا على الصلة بين النفس والجسد وعلى أنه لاغناء لاحدهما عن الآخر، فالنفس كمال الجسد وواهبة الحياة، والجسد بدون النفس يتحلل ويفنى ولا ننكر أن فيلسوفنا قد وقف على الفلسفة اليونانية، وتأمل فيها، إلا أنه سيتبين لنا أنه لم يكن مرددا لكل ما يقال، وكيف أنه بصدد معالجته يفترق عنهم.

فالصلة بين النفس والبدن عند ابن سينا، صلة عرضية وليس ذاتية، إلا أن فيلسوفنا لا ينفى أن ثمة شعور وانفعال بينهما كما يقول «ثم العلاقة بين النفس والبدن ليست هى على سبيل الانطباع فيه كما بيناه مرارا، بل العلاقة التى بينهما هى علاقة الاشتغال من النفس بالبدن، حتى تشعر بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس. وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفسا واحدة هى المصرفة والمدبرة للبدن الذى له، فإن هناك نفساً أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هى بنفسه ولا تشتغل بالبدن، فليست لها علاقة مع البدن، لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو»[2].

---

(١) د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه جزء أول دار المعارف، ط٣ ص١٧٨.

(٢) ابن سينا: الشفاء (٦ـالنفس) تحقيق الدكتور جورج قنواتى، الأستاذ سعيد زايد الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ ص٢٠٧.

والواقع إنه من خلال النص السابق يمكن أن نقول، بالرغم أن ابن سينا قد أكد فى العديد من المواضع على أن النفس غير منطبعة فى البدن، وإن كل منهما جوهر قائم بذاته، إلا أنه لا ينفى أن بينهما ثمة علاقة اتصال وتأثير وتأثر.

وفى هذا نرى، كيف أن ابن سينا بداية، ينفى انطباع الصورة فى المادة، ولا يجارى فى هذا المضمار عملاق الفكر اليونانى أرسطو الذى أحدث بمعالجته لهذه المشكلة الكثير من المشاكل التى مازلنا نعانى منها حتى اليوم وتركها معلقة بدون حل مرضى وقد أشار المرحوم الدكتور الأهوانى إلى هذا بقوله: واجه أرسطو مشكلة لاتزال قائمة حتى اليوم، وهى العلاقة بين النفس والجسم: «هل النفس مفارقة للجسم، تحل فيه وتحركه، كما ذهب إلى ذلك بعض القدماء، أم أنها لا تنفصل عنه ولا تفارقه، وإن كانت مفارقة، فهل النفس كلها تفارق أو جزء فقط من أجزائها وهو العقل؟»[1].

فأرسطو يؤكد على الاتحاد الوثيق بين النفس والجسم، فليس هما جوهران متمايزان ومختلفان كل الاختلاف إلى حد التعارض كما كان الحال عند أفلاطون. وكذلك النفس عنده ليست شيئا أو جوهرا محددا، إنما النفس عنده صورة الجسم، فالجسم والنفس لا ينفصلان. ويبدو أن قول أرسطو بالعقل المفارق أو عقل من الخارج هو الذى أثار حوله المشكلات، حتى ولو فرضنا جدلا بصحة هذا الرأى، فكيف يمكن التوفيق بين هذا العقل وخلوده وبين صورية النفس

(١) د. الأهوانى مقدمة كتاب النفس لأرسطو طاليس ط٢ سنة ١٩٦٣ ص٢٣.

للجسد وفنائها بفنائه. وقد ناقشت هذه المشكلة بافاضة أستاذتى الدكتورة زينب الخضيرى وانتهت إلى أن أرسطو قد تركها بلا اجابة[١].

ويبدو لى أن العلاقة بين النفس والجسد علاقة شبه جدلية عند ابن سينا، فالنفس حادثة عند استعداد وتهيؤ البدن الخاص بها. على أن النفس الإنسانية ليست متكثرة ولا واحدة، وأغلب الظن إنها متفقة من حيث النوع والماهية، وانما تميزها وتفردها بارتباطها ببدن معين، فيكيف شخصيتها حسب سمات واستعدادات هذا الجسم، ويخيل إلينا أن هذه الإشكالية قد شغلت ذهن ابن سينا، لأن الخلود فى نهاية وقمة مذهبه هو الخلود الفردى، أو النفس الجزئية الفردية، وهو فى هذا يحاول أن يدرأ الشبهة عن اتحاد النفوس فى النفس الكلية حتى لا يقع فى مأزق ابن رشد[*] فهو من جهة يؤكد على ارتباط النفس بالجسد، ومن جهة أخرى على انسلاخ النفس من الجسد عند مفارقتها إلى الحياة الأخروية، وكما ذهب فى هذا الصدد المستشرق كارادفو: وحتى تركت الأنفس الأبدان فإن هذا الاختلاف الأصلى المضاف إلى أزمنة حدوثها، وانطلاقها خارج البدن، يحول دون اختلاطها فتبقى ذوات منفصلة[٢].

---

(١) انظر فى هذا الصدد د. زينب الخضيرى: ابن رشد وأثره فى فلسفة العصور الوسطى دار الثقافة للنشر والتوزيع ص٣١٠.

(*) ذهب الأستاذ/ الجابرى فى كتابه: نحن والتراث (قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى) المركز الثقافى العربى إلى غريب وهو ينفى عدم قول ابن رشد بالنفس الكلية وكنا نظن أننا سنجد عنده ما يروى ظمأنا ولكنه تركنا بلا حل فهو يقول «هل يقول ابن رشد بالنفس الكلية كما يرى بعض الباحثين؟ إننا نخالف هذا الزعم انظر المرجع ص٢٢٣.

(٢) البارون كارادو فو: ابن سينا ترجمة عادل زعتير ص٢٣٠.

واعتقد أن هذا من القضايا الشائكة التى واجهت ابن سينا وهو بصدد معالجة خلود النفس بعد مفارقتها للبدن، فإذا كانت النفس حال اتصالها بالأبدان متفقة فى النوع والماهية فالسؤال «الذى يطرح نفسه هنا، بما تتمايز النفوس وتتشخص بعد مفارقتها للبدن؟.

ويبدو أن ابن سينا أحس بصعوبة السؤال، وخطورته، لأنه لابد من التشخص والتمايز بين فرد وآخر، حيث أن المسئولية فردية ومن ثم الثواب والعقاب على كل نفس بذاتها. على هذا، كان عليه أن يجيب على السؤال بشكل أو بآخر، لذا يذهب إلى أن التشخص والتمايز ليس من قبل البدن، لأن النفس من طبيعة جوهرية مخالفة للجسد، إنما تتشخص بحال الصفات التى اكتسبتها من حياتها الدنيوية، فلو كانت اخلاق الشخص حميدة اتصفت بها النفس وكذا لو كانت ذميمة بقيت معها. وهى التى كانت حال النفس قبل مفارقتها للبدن إلى حياة الخلود، وعلى هذا تتمايز النفوس ولكن المتأمل يدرك مدى وعورة المسألة وصعوبتها، من أجل ذلك وجدنا فيلسوفنا يتحفظ بقوله: «النفس المفارقة لا تتشخص بوضع، ولا بدن، فلا محالة أن لكل واحدة منها اختصاصا بحال استفادتها من الشخص الذى كان لها قبل المفارقة، إلا إنا لا نعرف ذلك الاختصاص»[1].

وحاول أفلوطين أن يوضح حقيقة الصلة بين النفس والجسد عن طريق التشبيه للنفس والجسد بالربان فى السفينة، ولكن العلاقة بينهما لا تعدو أكثر من التدبير والتصرف بعبارة أخرى أن الصلة بين

(١) ابن سينا: التعليقات تحقيق د. عبدالرحمن بدوى الهيئة المصرية العامة للكتاب ص١١٠.

النفس وأجسد ليست على سبيل الاتحاد والاندماج بل على سبيل أن النفس كالربان موجهة وآمرة ومتصرفة فى الجسد.

وعلى أية حال فلا شك فى أن رأى أفلوطين عن العلاقة بين النفس والجسد لم يكن مستقرا فهو من جهة يؤكد أن النفس والجسم شيئان متميزان ولا يمكن أن تقوم بينهما أية علاقة، وإنما يتعارضان تعارضا تاما، مما يجعل تصور أى نوع من التداخل بينهما مستحيلا ومن جهة أخرى يؤكد أن الجسم ليس سوى نتيجة صادرة عن النفس، وإنها هى التى تخلقه[1]. وفى هذا الصدد لم يكن أفلوطين أقل غموضا من أرسطو.

والحقيقة أنه كلما فتشنا ونقبنا وحاولنا أن نرتقى فى سلم المعرفة، ونحن بصدد هذا المشكل، نجد أن الموضوع من المسائل الغامضة والتى لم يقطع فيها ابن سينا برأى. ويلوح لنا أن ثنائية المذهب السينوى فى القول بالنفس والجسم كجوهران متمايزان، وهما فى نفس الوقت ينفعلان ويتأثر إحدهما بالآخر، ويشكلان شخصية واحدة (الذات الإنسانية) هو ما جعل الموضوع يتميز بالصعوبة والغموض.

وهذا ما أجهد الباحثين والدارسين وهم بصدد توضيح ذلك؟ إذ كيف يمكن تفسير الصلة بين النفس والجسد، والنفس ليس لها محل لأنها من المجردات الروحية، وهى فى نفس الآن لها علاقة ما

(١) أفلوطين: التساعية الرابعة فى النفس دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ص١١٨.



بالجسد وتتأثر به، وتجرد الصور المجردة من المحسوسات وتنفعل عن الجسم. وما يدور بخلدى أنه كان توفيقيا إلى حد كبير فتارة يميل إلى أفلاطون فى القول بالنفس جوهر قائم بذاته وتارة يقول: النفس تنفعل عن البدن والبدن ينفعل عن النفس مشايعا أرسطو وإن اختلف عنه فى القول بأن العلاقة عرضية بينهما وليس جوهرية.

وأحسن العديد من الباحثين الغموض، وحاول كل منهم أن يفسر هذه العلاقة، وذهبت الدكتورة زينب الخضيرى فى اثارة تساؤلها من أجل التوصل إلى الحقيقة: ما الذى يربط البدن إذن؟ وصحيح أن ابن سينا لا يقدم تفسيرا مرضيا ومرد ذلك إلى صعوبة المشكلة ولكنه لا يركن كذلك للصمت أو للتجاهل. يقول إن بالنفس شوقا طبيعيا وانجذابا إلى الاشتغال بجسد وإلى استعماله وإلى الاهتمام بأحواله دون غيره من الأجساد ولكنها ليست متعلقة بالبدن من حيث الوجود بل هى من حيث الوجود متعلقة بمبادئ أخرى[1].

ومهما يكن من أمر، فنظن أن هذا المشكل قد واجه ابن سينا نفسه، وكابد وعانى من جراء التوفيق، وقد أوضح سبب هذا التأرجح السينوى الدكتور مدكور فى قول لم يدع فيه مزيدا لمستزيد: «ابن سينا يمزج الفسيولوجيا بعلم النفس النظرى، يخلط المادى بالروحى دون أن يوضح كيف يتفاعلان، والصعوبة كل الصعوبة فى توضيح هذا التفاعل فأين النفس من تجاويف المخ التى قال بها - أو أين هى من القلب أو من الروح الحيوانى؟ وكيف يمكن أن تتصل بذلك وهى

(١) د. زينب الخضيرى: المرجع السابق ص١٢٩.

فى رأيه لا حيز لها وليست بجسم ولا تنطبع فى جسم؟ وكأنه لسابق عهده بفكرة المادة والصورة لم يقدر هذه الصعوبة قدرها ولم يرسم سبيلا واضحة لحلها»[1].

وهذا ما انتهى إليه فيلسوفنا، وفى رأينا أن هذا ليس عيبا فى شخص ابن سينا بقدر ما يعود إلى عمق المشكلة ووعورة البحث فيها؟ وما يجب أن نؤكد عليه ان اتصال النفس بالجسم عند فيلسوفنا اتصال عارض وليس جوهريا .

(ب) *الصلة بين النفس والجسد عند الغزالي*:

لم يغفل الغزالى الصلة بين النفس والجسد، وحاول قدر استطاعته تقديم حلول لها، وليس ثمة شك فى أنه قرأ الفلاسفة وخاصة ابن سينا والفارابى فى مظانهم، ومن يقف على كتاب «مقاصد الفلاسفة» يتبين له أنه قد نهل من علمهم. فليس بغريب ولا بعجيب أن نجده قد تأثر بأفكارهم.

وسوف نرى ونحن بصدد معالجة الصلة بين النفس والبدن عند الغزالى، كيف عالج هذا الموضوع، وإلى أى مدى تأثر فى هذا المضمار.

ونستطيع أن نقول بداية، أن الغزالى أقل اهتماما بهذا المشكل من ابن سينا، إلا أنه لم يغفله أو يغض الطرف عنه، بيد أنه أحس بوعورته.

ما يخطر ببالنا الآن، هل كان الغزالى أكثر وضوحا من سلفه ابن سينا؟ هل نجح الغزالى فى ازالة اللبس والغموض وقدم حلا مرضيا، أم أنه يرى أن هناك صلة ما دون أن يدرى كنهها؟

(١) د. مدكور: المرجع السابق ص١٧٦.



يقول الغزالى فى «الرسالة اللدنية» والروح ذاته غير متصل بأجزاء البدن ولا منفصل عنه بل هو مقبل على البدن مفيد له مفيض عليه، وأول ما يظهر نور على الدماغ لأن الدماغ مظهره الخاص اتخذ من مقدمه حارسا، ومن وسطه وزيرا ومدبرا ومن آخره خزانة وخازنا. ومن جميع الأجزاء رجالا وركبانا ومن الروح الحيوانى خادما، ومن الطبيعى وكيلا، ومن البدن مركبا، ومن الدنيا ميدانا، ومن الحياة بضاعة ومآلا، ومن الحركة تجارة، ومن العلم ربحا، ومن الآخرة مقصدا ومرجعا، ومن الشرع طريقة ومنهجا، ومن النفس الأمارة حارسا ونقيبا، ومن اللوامة منبها، ومن الحواس جواسيس وأعوانا ومن الدين درعا، ومن العقل المستفاد أستاذا ومن الحس تلميذا»[١] وفى هذا النص، واضح أنه يؤكد أن الروح غير متصل وهو يعنى بذلك صفة الانطباع أو الاتحاد لأن طبيعته الجوهرية الروحية، ليس لها محل، ولا يجوز أن تمتزج فى المادة، ولا يجارى فى هذا الصدد أرسطو، بقدر ما يقترب من أفلاطون. لكن فى نفس الآن يرى أن بينهما صلة ما حيث يذهب إلى أن الروح غير منفصل عن البدن، وبين أن الروح آمرة لآلات الجسد. وموظفة لهذه الآلات سواء كان بالعروج إلى أعلى أو الهبوط إلى أسفل «فالنفس تكتسب فى بدنها الكمال لكى تلحق بالملائكة أو بالشياطين أما بالأعلى أو بالأخس. ثم هى بعد ذلك حية لأن كونها موجودة مع البدن لا يدل على عدمها»[٢]. إن علاقة التأثير والتأثر بين النفس

---

(١) الغزالى: الرسالة اللدنية: تحقيق الشيخ مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى القاهرة، ص١٠٥.

(٢) الغزالى: معراج السالكين: تحقيق الشيخ مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى القاهرة، ص١٢٠، تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف ط٦ ص١٩٤.

والجسد واضحة وضوح الشمس، إلا أن الغزالى لم يوضح لنا ماهية هذه العلاقة، بل هو يرى أن العلاقة بين النفس والجسد صلة عرضية، فالنفس لا تتحد بالجسم» لأن النفوس إبداعية وإنها ليست منطبعة فى المادة وإنما تحدث من مبدعها عند كمال الاستعداد[(١)].

وفى موضع آخر يرى أن العلاقة تدبير وتصرف وليس علاقة انطباع، ولا نستطيع القول أن العلاقة بينهما ذاتية، إنما العلاقة عرضية، يفنى الجسم، وتبقى النفس بعد مفارقتها له، إذ أن طبيعة النفس كجوهر روحى يختلف عن طبيعة البدن كجوهر مادى.

لأن فيلسوفنا كان حريصا أشد الحرص على التأكيد على خلود النفس، وعلى مخالفة طبيعتها للبدن، إذ أن العقيدة الإسلامية، تؤكد على أن الخلود أصل هام من أصول الاعتقاد، يقول الغزالى: مثل الإنسان فى بدنه، كمثل وال فى مدينته ومملكته فإن البدن مملكة النفس وعالمه ومستقرة ومدينته. وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع والعملة: والقوة العقلية المفكرة كالمشير الناصح والوزير العاقل: والشهوة له كعبد سوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة»[(٢)].

ويبدو أن الغزالى وهو بصدد مشكلة الصلة بين النفس والجسد، أحس هو الآخر بوعورة المشكلة مثل سلفه ابن سينا، إلا أنه لا ينكر أن ثمة علاقة حتمية وضرورية بين كل منهما، لأن الدين الإسلامى ينظر إلى الإنسان فى نطاق كامل لا يتجزأ، فالروح والجسد كلاهما يكمل الآخر، على ذلك كان أمام الغزالى اثبات هذه الصلة من جهة

---

(١) الغزالى: معارج القدس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى بالقاهرة، ص١٢١.

(٢) الغزالى: إحياء علوم الدين دار المعرفة بيروت لبنان جزء ٣ طبعة ثالثة ص٧، معارج القدس طبعة صبرى الكردى ط١ ١٣٤٦هـ ١٩٢٧م ص١٠٥.

وصعوبة توضيح حقيقتها من جهة أخرى، وهو يعترف بذلك فيقول «وقد تحيرت أكثر الخلق فى إدراك هذه العلاقة، فإن علاقة القطب الجسمانى بالروحانى تضاهى تعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات أو تعلق مستعمل الآلة بالآلة أو تعلق المتمكن بالأداة[1]».

على أن الغزالى لم يسهب فى المعالجة مثل سلفه ابن سينا، وإن كان الغزالى أكثر اهتماما بالناحية الميتافيزيقية للنفس من الناحية الطبيعية.

بيد أن الغزالى يقف فى موقف شبيه بالموقف السينوى حيث يخلط بين علم النفس والفسيولوجيا، فهو من جهة يشير إلى روحانية النفس، وإنها تعشق الجواهر المفارقة والمبادئ العقلية وتجرد الصور من المحسوسات ومن جهة أخرى تنفعل النفس عن الجسد، والجسد عن النفس، ونعتقد أن ما دفع الغزالى ليؤكد على حتمية الصلة بين النفس والجسد، إن الجسد لا يحيا بدون النفس يقول «ولكن معلوم ان بين النفس والبدن علاقة معقولة يتأثر إحدهما عن الآخر ولهذا إذا تذكر النفس جانب القدس اقشعر البدن ويقف شعره وكذلك النفس تتأثر عن مقتضيات البدن من الغضب والشهوة وغير ذلك»[2].

ويلوح لى، أن الغزالى، واجه صعوبة وهو بصدد المعالجة، صحيح أنه يحاول أن يبذل قصارى جهده فى تنزيه النفس والتأكيد

---

(١) الغزالى: معارج القدس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، ص٧١.
(٢) الغزالى: إحياء علوم الدين (الجزء المذكور) ص٣.



على روحانيتها وعلى صلتها بالبدن. إلا إننا لن نستطيع أن نسجل للغزالى تقدما ملحوظا فى هذا الشأن، بل هو يرى أن النفس هى العلة المحركة والمصرفة للبدن إلا أن كنه هذه الصلة بينهما لم يقدر على تفسير كنهها، بل هو يرجعها إلى قوى خفية ميتافيزيقية يقول «وهذا الجسم من النفس مجرى الثوب من الجسم فإن الجسم يحرك الثوب بواسطة اعضائه والنفس تحرك البدن بواسطة قوى خفية ومناسبة»[1].

ومهما يكن من أمر - فإنه نفى عن النفس انطباعها فى الجسد، وهو فى هذا متأثر بابن سينا، وأن العلاقة بينهما عرضية وليست جوهرية وفى النهاية: «ان ثمة علاقة بينهما ضرورية وحتمية وهو ما نسميه «الكيان الإنسانى»».

ولعل الذى يستخلصه الباحث، فى مسألة الصلة بين النفس والبدن، عند كل من ابن سينا والغزالى، أن هذه الصلة عرضية، وبذا يمهد للحديث عن الخلود حيث أن النفس لا تفنى بفناء الجسد لعدم انطباعها فيه.

(١) الغزالى: معراج السالكين: تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة ص١١٤.





الفصل السادس

روحانية النفس

روحانية النفس بين ابن سينا والغزالى

تمهيد:

أثبت كل من ابن سينا والغزالى جوهرية النفس ومخالفتها للبدن، وكما اتضح ذلك من خلال العرض فى الفصول السابقة، ولكنهما شاءا أن يثبتا روحانيتها، وذهبا يؤكدان على ذلك بالبراهين العقلية.

ولا نظن أن أحدا قد اهتم فى هذا المضمار مثل فيلسوفنا ابن سينا، وإذا كان ابن سينا مدين للفلسفة اليونانية بالمادة المعرفية التى أخذها واستوعبها، إلا أنه لم يكن دون وعى مسبق، إنما وظف فيلسوفنا هذه المادة الفلسفية بناء على هدف ترسم له.

لقد كان تأثر ابن سينا والغزالى، بأفلاطون وأفلوطين، وغيرهما فى القول بجوهرية النفس وروحانيتها واضحا فى هذا الصدد. فلم يقتفيا أثر من سبقوهما حذو النعل بالنعل كما يقولون، بل اضافا وأبدعا من قريحتهما الفكرية كل ما هو جديد.



ويبدو أن ظهور بعض المذاهب التى اختلفت حول حقيقة النفس، هو ما حدا بكل من ابن سينا والغزالى، ان يوليا مسألة روحانية النفس هذه الأهميـة، فمن هذه المذاهب من كانت تنظر إلى النفس نظرة مادية أو تنكرها جملة ويمكن أن نقسم ذلك إلى ثلاث طوائف:

١ ـ طائفة تنكر وجود النفس جملة ولا تؤمن إلا بكل ما هو محسوس مثل أبى بكر عبدالرحمن بن كيسان الذى قال لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسى[١].

٢ ـ طائفة ثانية: ترى النفس من طبيعة مادية، أو هى عرض، وهذا قول الباقلانى ومن اتبعه من الأشعرية[٢].

٣ ـ طائفة ثالثة: ذهبت إلى أن النفس جوهر وليست جسما ولا عرضا ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا هى فى مكان ولا تتجزأ وإنها هى الفعالة المدبرة وهى الإنسان وبه يقول معمر بن عمار بن عمر العطار أحد شيوخ المعتزلة[٣].

وهناك باعث، آخر يضاف إلى ما ذكرناه آنفا، هو الباعث المنهجى من ضرورة التأكيد على روحانية النفس بالتمهيد للحديث عن البقاء والفناء والبعث والخلود.

إذ نعتقد، أن قضية «الخلود» من القضايا الرئيسية فى مذهب كل من ابن سينا والغزالى ولا مراء فى أنهما قد أكدا على جوهرية النفس

---

(١) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل جزء ٤ طبعة التمدن سنة ١٣٢١ ص٧٤.
(٢) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل جزء ٤ طبعة التمدن سنة ١٣٢١ ص٧٤.
(٣) نفس المرجع، نفس الصفحة.

وروحانيتها وهذا ما أشار إليه أستاذنا الجليل الدكتور إبراهيم مدكور بقوله: «وإذا كان ابن سينا قد جد في إثبات جوهريتها، فإن جهده يتضاعف لبيان أنها من الجواهر الروحية، وفنه الجدلي يبلغ قمته. فيذهب في إثبات ذلك مذاهب شتى، ويقيم الدليل تلو الدليل مستعينا ببعض المبادئ الرياضية والمعلومات الطبية أو معولا على ملاحظاته السيكلوجية.

وكما لاحظنا، في الفصول السابقة ان الخلاف بينهما يظهر في المعالجة والطرح فبينما الغزالي يطرح نفسه على الشرع، نظن أن ابن سينا يجنح تجاه العقل.

ولقد عرض ابن سينا عدة براهين عقلية على روحانية النفس، وهو ما سوف نعرض لها ونحللها، ولقد استعار الغزالي منه هذه البراهين العقلية كما هو واضح في مؤلفه «معارج القدس»[1].

بالرغم أن الغزالي قد تبنى البراهين العقلية على روحانية النفس كما قدمها ابن سينا، إذ نجده ينقد ابن سينا في محاولته البرهنة على روحانية النفس في كتابه المشهور «تهافت الفلاسفة» بقوله: «إنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم، معرفة كون النفس جوهرا قائما بنفسه، ببراهين العقل، ولسنا نعترض على دعواهم، اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله، أو يرى أن الشرع جاء بنقضه، بل تبين في تفصيل الحشر والنشر، ان الشرع مصدق له، ولكنا ننكر دعواهم، دلالة مجرد العقل عليه، والاستغناء عن الشرع فيه»[2].

---

(١) انظر: معارج القدس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندي بالقاهرة ص٣٦-٤١.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار المعارف ط٦ ص٢٥٦.

وهذا النص الغزالى يجعلنا نطرح عدة تساؤلات:

١ ـ لماذا يعترض الغزالى على ابن سينا فى تدليله على روحانية النفس بالبراهين العقلية، وهو فى نفس الوقت يتبنى هذه البراهين فى مذهبه الفلسفى وكما هو واضح فى مؤلفه «معارج القدس»؟

٢ ـ الغزالى لا يعترض على روحانية النفس كما ورد به الشرع كما واضح فى النص، بل يعترض على البرهنة العقلية عليها، فلما لم يكتف هو، بالدليل الشرعى؟.

٣ ـ نظن أن كتاب تهافت الفلاسفة اسبق زمانيا من حيث التأليف من «معارج القدس» وكان من المنتظر أن لا يعود الغزالى إلى البراهين التى سبق أن فندها، وخاصة أن المعارج أحدث زمانيا من التهافت[١]. وإن دل ذلك على شئ فإنما يدل على أن الغزالى، وهو يهدم هذه البراهين، كان فى قرارة نفسه يظن فى صلاحيتها، ووجوب الأخذ بها، والدليل على ذلك أنه تبناها مرة أخرى، وسوف ندلل على صدق هذا الزعم أثناء تحليلنا للمنحى الفكرى.

نود أن نشير إلى أن كل هذه التساؤلات قد استوقفتنا، وسنحاول الاجابة عليها من خلال تحليل الظروف المحيطة بالغزالى أثناء تأليفه لهذه الكتابات، وخاصة أننا نظن أن الغزالى، كان يؤلف ويحاور جبهات متعددة مثل علماء الكلام، الصوفية، الفقهاء، والجماعات المناهضة للسلطة مثل الباطنية، والذى ألف للرد عليها كتابة «فضائح الباطنية».

(١) راجع: مؤلفات الغزالى للدكتور بدوى الناشر وكالة المطبوعات ص٦٣، ٧٦.



كل هذه الظروف والملابسات، التى لن يستطيع أن يغفل عنها الباحث، وهو بصدد تحليل موقف التناقض الفكرى فى مذهب الغزالى.

وفى الصفحات التالية، نقدم، تحليلا موضوعيا بشكل موجز «للمنحى الفكرى» عند الغزالى، عله يقربنا من الحقيقة ويفسر لنا هذا الموقف الغزالى.

المنحى الفكرى عند الغزالى

اختلفت آراء الدارسين والباحثين حول شخصية الغزالى، فهو شخصية متعددة الجوانب وكتب فى مختلف المجالات، فكان الغزالى فيلسوفا، ومتكلما، وصوفيا، ومفسرا، ومعلما، وإذا قيست كل كتاباته التى أثرى بها الفكر الإسلامى بالقياس إلى ما عمر فى هذه الحياة، لتبين أنها كم كبير، فلم يعمر الغزالى إلا حوالى خمسة وخمسين عاما (٤٥٠هـ - ٥٠٥هـ) وذهب البعض يقول لو وزعت مؤلفاته على سنوات عمره لكان تأليفه فى اليوم أربعة كراريس. وهذه ايماءة تدل على أن الرجل نذر حياته للفكر والعلم يقول عنه هنرى كوربان هو دون شك كان من أعظم الشخصيات الروحية فى الإسلام[١].

ونحن بصدد هذه الدراسة، التى تعنى بمعالجة مشكلة «خلود النفس» اقتضت بعض القضايا التى واجهتنا أن نتهم الغزالى

---

(١) Henry Corbin: Ghazali Abu Hamed Muhamod, Encyclopedia of Philosophy, Volumes 3 and 4, MacMillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York, 327.



بالتناقض فى الرأى. فهل معنى ذلك أن الغزالى رغم هذا العمق الفكرى شخصية متناقضة، وغير سوية كما يزعم بعض الدارسين؟ أم أن الغزالى كان يكتب بناء على وعى، ولكن هناك ظروفا وأيدلوجية لا يمكن أن يفسر الغزالى دون النظر إليها.

ويبدو أن السبب فى عدم فهم الغزالى فهما حقيقيا، إننا ننظر إلى أجدادنا العظام نظرة مهابة وتقديس، أن هذه النظرة خليقة بأن تحجب عنا نور الحقيقة، وتضع حاجزا نفسيا بيننا وبينهم، ورغم الإجلال والتقدير للغزالى، فإن الموضوعية الكاملة مثلى وغايتى، لأننا لو ظللنا ـ هكذا حالنا ـ آلاف السنين نردد ما قاله أسلافنا دون نظرة نقدية وتحليلية ما تقدمنا خطوة إلى الأمام.

بدأ الغزالى حياته الفلسفية، بتأليف مقاصد الفلاسفة، بعد أن وقف على فلسفة كل من ابن سينا والفارابى وفهمها جيدا، وتابع الغزالى مؤلفه هذا، بكتابة «تهافت الفلاسفة».

ولقد استوقفنا موقف التناقض أثناء عرضنا لروحانية النفس موضوع هذا الفصل مما جعلنا نحاول النظر فى منحى الغزالى الفكرى. فهو فى كتابه «تهافت الفلاسفة» فى المسألة الثامنة عشرة، الخاصة بمسألة روحانية النفس نجده لا يعترض على ابن سينا فى ذلك، بل يعترض على كون ابن سينا قد استعان بالأدلة العقلية فقط، ثم نرى الغزالى مرة أخرى يتبنى أدلة روحانية النفس فى مذهبه الفلسفى وكما هو واضح فى معارج القدس.

وسوف نحاول أن نفسر موقف الغزالى هذا من خلال النظر إلى الظروف المحيطة بالغزالى، حتى تتضح الرؤية، ونحن بصدد المعالجة. فبعض الباحثين يرى أن الغزالى يدعو إلى نظرية جديدة، ومبدأ جديد يختلف عن النظريات التى كانت سائدة فى عهده ويبشر بفلسفة جديدة تختلف عن فلسفات اللذين سبقوه من الفلاسفة والفقهاء والكلاميين والمتصوفة، فلسفة تفهم الإسلام فهما عميقا لا تسيطر فيه روح الظاهر وحدها، ولكنها تنفذ إلى أعماق روح الإسلام[١]. ويرى فريق آخر فى تحليله لشخصية الغزالى، أنه لا يتعمق ولا يتخصص، ولم يأخذ نفسه إلا بالسياسة التعليمية والتحصيلية، التى ظن أنها أكثر نفعا من حياة قصيرة، تعرض علينا صنوفا من المعرفة كثيرة، ووقع لهذا فى ما وقع من أغلاط وتناقضات، أغلبها ناشئ من عدم تعمقه فى بعض مجالات بحثه، أو عدم درايته بالموضوع المطروق، أو عدم قدرته على المضى فى المناقشة إلى الحد الكافى وغير ذلك من أسباب يسهل تحديدها[٢].

إننا لو نظرنا إلى أداة المعرفة عند فيلسوفنا الغزالى، لا تضح لنا أنه استخدم المنطق اليونانى وإن لم يفصح عن ذلك، فالغزالى يود أن يضفى المهابة على سامعه، حتى لا يناقشه أحد فيما يقول، ويظن أن كل رأى من الدين فكتابه «القسطاس المستقيم» بالرغم من مضمون الكتاب هو «المنطق الصورى» إلا أن الغزالى يتخفى وراء

---

(١) أبو بكر الجزائرى: لمحات من تاريخ حجة الإسلام أبى حامد الغزالى، حلقة وصل من الشرق والغرب أبو حامد الغزالى وموسى ابن ميمون سلسلة أكاديمية المملكة المغربية الرباط سنة ١٩٨٦ ص١٥١.

(٢) محمد ياسر شرف: وسائل الاقناع الغزالى (دراسة تحليلية ونقدية) دار الوثبة دمشق ص٤٠.

اللفظ الإسلامى ويقول وزن بدل قياس ويرد كل قياس إلى الآية القرآنية. وفى هذا الصدد يعلق أحد الدارسين يقول: «من الغريب أن الغزالى كان يعتقد أن المنطق علم يونانى ولكنه عالمى إنسانى فهو علم العقل الإنسانى وقد ابتدع الغزالى للمنطق اسما وحتى لا يستعمل كلمة منطق ولما كتب هذه الكتب لم يخرج عن كتب أرسطو ولكن اتخذ من الفقه أمثلته وكتاب ميزان الاعتدال يتكلم فيه عن أنواع الموازين، وهى الأشكال الثلاثة الأولى التى قالها أرسطو[1].

يقول الغزالى: «أعلم يقينا أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته، لنتعلم كيفية الوزن من أنبيائه كما تعلموا من ملائكته. فإن الله تعالى هو المعلم الأول والثانى جبريل، والثالث الرسول محمد والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم طريق المعرفة إلا بهم[2]. وهذا بالضبط ما كان يهم الغزالى من المنطق، فهو لم يكن يريد إنتاج المعرفة بل الدفاع عن نوع معطى وهدم نوع آخر[3].

اعتقد بعض الباحثين، أن الغزالى عدو لدود للفلسفة والتفلسف وخير شاهد يستدلون به كتابه «تهافت الفلاسفة»، لكن المتأمل فى هذا المؤلف، يتبين له، أنه إن لم يكن فلسفى الغاية فهو على الأقل فلسفى الموضوع فطريقة الغزالى طريقة فلسفية فى المناقشة والعرض

---

(١) د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية ص٢١١.

(٢) الغزالى: القسطاس المستقيم ص١٠.

(٣) محمد عابد الجابرى: نقد العقل العربى جزء أول، دار الطليعة للطباعة بيروت ص٢٨٤.

المنطقى. ونحن نزعم أن الغزالى فيلسوف بل أنه قد أدخل فى مذهبه الفكرى الكثير من الآراء الفلسفية التى راقت له، وظن أنها لا تتناقض مع العقيدة من أفلاطونية محدثة، وآراء أفلوطين وغيرها.

على أن الخصومة التى ظهر بها الغزالى للفلسفة لا تعدو - كما يرى ابن رشد - أن تكون ستارا كثيفا يخفى وراءه عقيدته، لئلا يصيبه ما أصاب المشتغلين بها من الرمى بالزندقة والإلحاد، فما كان الغزالى يعتقدها بقوله مما يضمنه رده على الفلاسفة واستحق به لقب أمام أهل السنة، وزعيم الأشاعرة من غير أن يكون لتلك الإمامة ولا لهذه الزعامة ما يبررها[1].

ونرى لزاما علينا أن نبحث عن الدوافع التى من أجلها ألف الغزالى «تهافت الفلاسفة»، وهل الآراء التى ذكرها فى مؤلفه هذا، آراء بنائية أم سلبية والأيدولوجية الفكرية التى تحكم هذا الكتاب، هل صحيح إيدلوجيا السلطة هى التى أملت هذا المؤلف؟ أم أن باعثها ذاتى وحسب. وهذا يجعلنا نتطرق إلى تاريخ تأليف هذا الكتاب والفترة الزمنية التى عاصرها المؤلف.

ألف الغزالى هذا الكتاب عام ٤٨٨هـ حسب أرجح الأقوال وذلك قبل خروجه من بغداد، إذ أن الغزالى قد تنقل خلال حياته بين كثير من البلدان شرقا وغربا وكانت سن الغزالى أثناء تأليفه هذا الكتاب،

(١) د. محمد بيصار: فى فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود دار الكتاب اللبنانى ط٣ سنة ١٩٧٣.

كتاب التهافت، ثمانية وثلاثين عاما، إذ ولد الغزالى عام ٤٥٠هـ(١).

ويرى الدكتور العراقى أنه لم يهاجم الفلاسفة إلا بعد أن عرض أفكارهم بأمانة وموضوعية فيقول: «نود أن نشير إلى أن الغزالى قد ألف هذا الكتاب بعد تأليفه لكتاب «مقاصد الفلاسفة» ومعنى هذا أن الغزالى قد اهتم أولا بدراسة مذاهب الفلاسفة دراسة شاملة وعرضها عرضا موضوعيا فى كتابه مقاصد الفلاسفة دون أن يهتم بنقدها. ولا شك أن ذلك يعد جانبا محمودا، إذ أن المفكر إذا قام بالهجوم على رأى أو أكثر من آراء، فلابد أن يسبق الهجوم دراسة الآراء التى سيقوم بنقدها دراسة دقيقة موضوعية، وهذا ما نجده عند الغزالى. إذ أنه عرض لآراء الفلاسفة عرضا موضوعيا فى كتابه «مقاصد الفلاسفة» ثم قام بعد ذلك بنقدها وبيان ما فيها من حق أو باطل وذلك فى كتابه «تهافت الفلاسفة» والدليل على أن الغزالى ألف كتاب التهافت بعد كتابه مقاصد الفلاسفة، إنه فى كتابه التهافت يشير إلى كتابه «مقاصد الفلاسفة»(٢).

فلننظر فيما تعنى كلمة «التهافت» التى فضل الغزالى اطلاقها على أشهر مؤلفاته، ويحلل المرحوم الدكتور الأهوانى كلمة التهافت، بأنها تعنى التساقط والضعف. يقال تهافت الثوب تساقط وبلى

(١) د. عاطف العراقى: مقال عن كتاب «تهافت الفلسفة» وأثره فى مجال الفكر الفلسفى من كتاب «المشكاة» مجموعة مقالات فى الفلسفة مهداة إلى اسم المرحوم الدكتور على سامى النشار دار المعرفة الجامعة سنة ١٩٨٥ ص١٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٥.

والمقصود أن الفلاسفة تساقطوا موتى إثر الطعنات القاتلة التى وجهها الغزالى لآرائهم. ولقد كانت الطعنة فى الواقع قاتلة أصابتهم فى الصميم فلم تقم للفلسفة بعد ذلك قائمة على الرغم من الدفاع المستميت الذى دبجته براعة ابن رشد فيما بعد[١].

وكان الغزالى قد التحق بنيسابور سنة ٤٧٠هـ للدراسة على الجوينى فمكث هناك ثمانى سنوات يدرس ويشارك فى المناظرات ويقوم بوظيفة معيد للدروس، وعندما توفى أستاذه ٤٨٤هـ التحق بحاشية الوزير نظام الملك وانتظم فى سلك العلماء والفقهاء اللذين أحاطوا هذا الأخير نفسه بهم وشاركهم الغزالى فى مناظراتهم ومناقشاتهم وظهر تفوقه عليهم فعينه الوزير نظام الملك أستاذا فى مدرسته النظامية ببغداد سنة ٤٨٤هـ[٢].

ويعلق البارون كارادفو وهو أحد المستشرقين المتخصصين فى دراسة الغزالى على هذه الحقبة التاريخية وما أصاب الدولة من عدم استقرار يقول «يردنا تاريخ ولادة الغزالى (٤٥٠هـ) إلى نحو ربع قرن بعد وفاة ابن سينا وذلك التاريخ هو منتصف القرن الخامس من الهجرة ولا يختلف حال العلم الإسلامى فى ذلك الحين عما كان عليه فى زمن ابن سينا ومع ذلك فإنه كان يتجمع حول ذلك التاريخ، كما يلوح عدد كبير من التغيرات والضربات القاطعة. ويطول فى بغداد - مركز آسيا الإسلامية - عهد القائم وانهيار الخلافة تحت

(١) الدكتور الأهوانى مقال «تهافت الفلاسفة» للغزالى، تراث الإنسانية مجلد ٥، ص٨٣١.
(٢) محمد عابد الجابرى: نقد العقل العربى ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ص٢٨٢.



وصاية البويهين ثم تحت وصاية السلجوقيين، ويموت القائم سنة ٤٦٧، ويخلفه حفيده المقتدى (٤٦٧-٤٨٧) ويجئ بعد هذا المستظهر الذى يكرم الغزالى، ولامراء فى أن هؤلاء الخلفاء، لم يكونوا مجردين من الفضيلة، بيد أن ضغط الحوادث يخفضهم[١].

وإذا ما حاولنا أن نبحث عن الدوافع والظروف التى أحاطت بالغزالى حين تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» وفى نفس الفترة تقريبا ألف «فضائح الباطنية» نبادر لنقول إنه بجانب الباعث النفسى لمؤلفات الغزالى هذه، هناك الباعث الخارجى من قبل الخلافة، فكتاب «تهافت الفلاسفة»، و«فضائح الباطنية» كان تأليفهما بأمر من الدولة. فرغم حملة الغزالى على الفلاسفة وابن سينا بشكل خاص لم ينج من التأثر بالعديد من آرائهم، ونظن أنه لو كان هناك دافع شخصى فى تأليف هذه المؤلفات، فيبدو أن الدافع الأقوى والأهم فى نظرنا هو التكليف الرسمى من قبل الدولة وهاك النص الغزالى الذى يؤكد ذلك «وكان قد نبغت نابغة التعليمية، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق. عن لى أن أبحث عن مقالاتهم لأطلع على ما فى كتبهم. ثم اتفق أن ورد على أمر جازم من حضرة الخلافة، بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم. فلم يسعنى مدافعته وصار ذلك مستحثا من خارج، ضميمة للباعث الأصلى من الباطن، فابتدأت بطلب كتبهم وجمع

(١) البارون كارادفو: الغزالى ترجمة عادل زعيتر عيسى البابى الحلى سنة ١٩٥٩ ص٣٥.

مـقـالاتـهم[1] ونلاحظ فى النص خطورة هذه المؤلفات التى كتبت بتكليف رسمى من قبل الدولة واعتراف الغزالى الصريح، وما ورد فى النص من عبارات توحى ضمنيا، بأن هناك أفكارا قد نقدها الغزالى، وربما لم يرض عن ذلك مثل قوله «ورد أمر جازم» من قبل الخلافة بتصنيف كتاب أى أن الدافع وراء هذه الكتابات كان السلطة السياسية آنذاك، ومن ثم نعتقد أن ما ذهب إليه الغزالى لا يعبر عن باكورة فكرة الأصيل.

وهذا ما أشار إليه العديد من الدارسين والباحثين فى موقفه هذا، فقد ذهب البعض إلى أنه لم يترك فكرة من فكر الفلاسفة إلا عرضها على محك النقد، ولا رأيا من آرائهم إلا وأظهر بطلانه. لكنه مع ذلك ظل فيلسوفا، شرح العقائد الإسلامية على ضوء نظرية المثل الأفلاطونية، وتبنى آراء الفارابى وابن سينا فى النفس وأصلها ومصيرها وقواها، وظل أمينا لمنطق أرسطو يلجأ إليه فى كل مناسبة، خلافا لما تقدمه ويورد البراهين العقلية إلى جنب البراهين الشرعية، حتى فى القضايا العقائدية ولئن خالف بعض الفلاسفة فلم تتعد مخالفته الأوضاع الفلسفية والمصطلحات، فأعطى أكثر الآراء التى حاربها فى التهافت صيغة فقهية أو كلامية، وعرضها فى كتبه الأخرى ودافع عنها[2].

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة ص٥٧.
(٢) حنا الفاخورى، وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص٣٢٤.

ويتبدى ما عانى الغزالى من جراء السلطة السياسية، وما كان لها من نفوذ وسيطرة من خلال كتاباته، ويبدو أنه لا شهرة بدون ثمن، فلقد كان ثمن الجاه والشهرة، والذيوع والانتشار ثقيلا مما أثقل على نفس الغزالى وجعله يفكر فى الخروج بعيدا عن هذا الجو المائج يقول الغزالى «لما أحسست بعجزى وسقط بالكلية اختيارى، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة فاجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه وسهل على قلبى الإعراض والجاه والمال والأولاد والأصحاب وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر فى نفسى سفر الشام حذرا أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمى فى المقام بالشام فتلطفت بلطائف الحيل فى الخروج من بغداد وعلى عزم ألا أعادوها أبدا[١].

ثم إن الغزالى فى تلك الفترة التى ألف فيها «التهافت» كان يطلب الجاه والشهرة وبعد الصيت فها هو يتحدث عن نفسه فى تلك الفترة فيقول «ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس، فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى، باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أنى على شفا جرف هار، وإنى قد أشفيت على النار، إن لم أشتغل بتلاقى الأحوال[٢]» ثم يقول «وأنا أعلم أنى وإن رجعت إلى نشر العلم، فما رجعت فإن الرجوع، عود إلى ما كان، وكنت فى ذلك الزمان يشير إلى أيام بغداد حين ألف كتاب التهافت - أنشد العلم الذى يكسب الجاه وأدعو إليه بقولى وعملى وكان ذلك قصدى ونيتى[٣].

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص٧٣.
(٢) المرجع نفسه: ص٧١.
(٣) المرجع نفسه: ص٩٣.

وكتاب كهذا ينحو فيه مؤلفه هذا المنحى من البحث عن الشهرة وكسب الجاه وذيوع الصيت، نظن أنه قد ذهب إليه بقصد واع، لخليق بأن يقال أنه ينأى عن الموضوعية فى البحث العلمى، إن أمانة البحث تتطلب أول ما تتطلب الموضوعية التامة والتجرد من الميول والأهواء الشخصية. ومادام الغزالى بصدد نقد أقوال الفلاسفة ودحض حججهم، فما نظن أنه قد عبر عن أفكاره الخاصة، إنما كان جل همه تفنيد أقوال الفلاسفة سواء بالحق أو بالباطل، لهدف الزيوع والانتشار فى الخافقين، وقد نجح الغزالى فى محاولته تلك.

ويعلق الدكتور زكى نجيب محمود على هذا المؤلف بقوله: «ما هو إلا وقفة سلبية تبين التناقض فى البناء الفكرى الذى تتصدى له، أكثر منا أمام فكر ايجابى يتناول مشكلات بعينها ليقترح لها الحلول[١]

---

(١) د. زكى نجيب محمود: قيم من التراث دار الشروق ط أولى سنة ١٩٨٤ ص٤٥، انظر أيضا الأب يوحنا قمير: الغزالى جزء أول ص٣٥ (حيث يراه حريصا على الهدم واظهار التناقض، أكثر مما هو حريص على اظهار الحق والاقناع بالحجة) د. أبو ريده فى تعليق على تاريخ الفلسفة لديبور ص٢٥٥ حيث يقول طريقته أن يعارض اشكالات مثلها، من غير أن يحلها، وذلك ليبين فساد آرائهم من سفسطه وقصور...)، كارادوفو فى كتابه الغزالى ترجمة عادل زعيتر ص٦٢ حيث يرى أنه كتاب ينم على ذروة فن النقاش الكلاسيكى، وهو الأثر الرائع الأول فى هذا المضمار، ولا ريب أن ابن سينا والفارابى اللذين لم يعينا بالجدل إلا قليلا لم ينتجا مثل ذلك، كراسات الحلقة التوماوية بالفرنسية للأستاذ يوسف كرم بالفرنسية ترجمة استاذتنا الدكتورة زينب الخضيرى حيث يرى الباحث (أن الهدف هو أبطال، انخداع كل من وضع ثقته فى الفلاسفة فإن المنهج سيتمثل لا فى طرح القضايا وفى اثباتها إنما فى رفض نظريات الفلاسفة فى كل الأحوال وفى مناقشة ادلتهم فى تضييق التناقض حولها، سيكون الأمر جدليا سلبيا وهو مقدمة لعمل آخر ايجابى، هذا العمل سيكون موضوع مؤلف آخر عنوانه أصول الدين) د. فتح الله خليف فى كتابه فلاسفة الإسلام ص٢٤٨ حيث يذهب إلى أن كتاب «التهافت» منهج فى الرد جملته سلب يعارض إشكلات الفلسفة، باشكالات مثلها من غير أن يتقدم يحل للمشكلات التى يثيرها، د. عبدالرحمن بدوى فى كتابه «دور العرب فى تكون الفكر الأوربى مكتبة الأنجلو ط١٩٧٢ ص١٩٢ يقول «تأثر الغزالى برد يحيى النحوى على حجج برقلس فى قدم العالم. ولئن كان الغزالى لم يذكر اسم برقلس ولا اسم يحيى النحوى فى كتابه «تهافت الفلاسفة». فإن هذا لا يدل على شئ، لأن الغزالى لا يذكر مصادره، وهو خصوصا يعنيه أن يخفى مصدره لأنه يحيى النحوى، ويحيى النحوى فيلسوف على أنه يكفى المرء أن يقرأ يحيى النحوى فى رده على برقلس فى قوله يقدم العالم ليكتشف فى الحال أن الغزالى ينقل خلاصة ما قاله يحيى النحوى.

وليس معنى ذلك إننا نريد أن نقلل من شأن هذا المؤلف «تهافت الفلاسفة» بل نريد أن نعرف حقيقة أفكار هذا المؤلف، ومما يؤكد ما ذهبنا بصدده من أن «التهافت لا يمثل حقيقة (آراء الغزالى الخاصة والتى تبناها فى منظومته الفلسفية) بشهادة أخرى بين أيدينا على لسان الغزالى نعرضها كما يقول: نعرضها كما يقول «علم الكلام المقصود لرد الضلالات والبدع. وازالة الشبهات، مثل الرسالة القدسية، والاقتصاد فى الاعتقاد ولا يكون مليا بكشف الحقائق وبجنسه الكتاب الذى صنفناه فى تهافت الفلاسفة والذى أوردناه فى الرد على الباطنية وكتاب مفصل الخلاف فى أصول الدين[1].

وواضح كل الوضوح من هذا النص، أن الغزالى لم يكن معنيا بكشف الحقيقة فى كتابه «تهافت الفلاسفة» وهو اعتراف صريح منه بذلك، لم نلزمه على سرده، وإنما هو الذى حكاه على لسانه. ويعد تأليف هذه الكتابات الرسمية للدفاع عن المذهب الرسمى للدولة السينية الأشعرية، ولا شك أن الغزالى كان أيدلوجى الدولة آنذاك فى الدفاع، ولقد أحس الدكتور دنيا بالغموض فى تفسير هذه الفترة التاريخية وارتباطها بفكر الغزالى بقوله: التاريخ الفكرى مركب صعب، وطريق وعره ملتوية. لأن المؤرخ لهذا الجانب فوق أنه يعبر القرون ويثبت وثبات فسيحات فى أحشاء الماضى السحيق. باحث عن فكرة، والأفكار والنوايا محلها القلوب، وإدراك ما فى القلوب يعز حتى فى حياة أصحابها فما بالك وقد تطاول العهد، وبعد الشقة واستطال الزمن؟[2].

---

(١) الغزالى: جواهر القرآن تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة، ص٢٤.

(٢) د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى، دار المعارف بمصر ص٣ ص٧.

وبعد ذلك، ألا يكون مقتل نظام الملك، مناصر المذهب الرسمى، ممثل الأيدلوجى الفكرى، له تأثير على نفس الغزالى. يرى أحد الدارسين «كان أثر اغتيال نظام الملك (٤٨٥هـ - ١٠٩١م) من قبل أحدهم، عميقا فى نفس الغزالى، حتى إذا ما توفى المقتدى فى (٤٨٧هـ) فى غموض بعد فصد (ولعلها مؤامرة باطنية أيضا) جاء المستظهر بالله، تطلب من الغزالى أن يحارب الباطنية فى أفكارهم فكان للغزالى مع الباطنية جولات فكرية فى أكثر من واحد من كتبه، وألف ضدهم خاصة كتاب المستظهرى أو فضائح الباطنية. بعدئذ رأى الغزالى نفسه، بما لا يقبل الشك، قد أصبح مهددا بالخطر المحدق به من كل جانب فالباطنية يترصدونه، ولن يعفوه عما سطره فى «المستظهرى» إلى جانب باعث داخلى مستبطن فيه إلى محاربة الباطنية وتكليف المستظهر بالله اياه، فقد ألم به قلق ظهر أثره جليا واضحا فى سلوكه فيما بعد[1].

ومن حقنا أن نتساءل: هل كان هجوم الغزالى للفلاسفة والباطنية هجوما بريئا؟ لا نعتقد ذلك، ونحن نتفق مع الباحث محمد الحبيب ابن الخوجة بقوله فى هذا الصدد «وهكذا نجده يقوم بهدم آراء الفلاسفة، ونقضها، ويقف أمام الباطنية ينازلها وفاء منه بما التزم به فى خطة العمل ومنهج السير، واستجابة لسياسة الدولة السنية الأشعرية التى تلقى من الباطنية الإسماعيلية خصما عنيدا مفارقا،

(١) عبدالأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالى: دار الأندلس بيروت لبنان ط٢ سنة ١٩٨١ ص٢٩، أحمد فريد الرفاعى: الغزالى مكتبة عيسى البابى الحلبى بمصر ص١٢٠.



وعدو اللدود مناهضا[١]. فالفكر العقائدى يتضاعف بالفكر السياسى، فالمؤمنون لابد أن يعرفوا إمام، من غير أن يفكروا فى إمام معصوم من الخطأ[٢]. وكما نعلم نفود الباطنية فى البلاد آنذاك.. حيث أنهم قتلوا نظام الملك، وذلك لأنه كان لهم مذهبهم الباطن كما كانوا يؤمنون بالإمام المعصوم ذريعة للتوصل إلى الحكم، وكان على الغزالى وهو على رأس المدرسة النظامية أن يدحض هذا المزاعم، صحيح أن الصراع الفكرى هنا ما بين الغزالى الممثل الرسمى فى الرد على الباطنية، إلا أن هذا لم يكن بمحض إرادته. وفى هذا الصدد يشير ابن الحوزى إلى أنه بالرغم من هجوم الغزالى على الباطنية لم ينج من التأثر بهم[٣]. وإلى نفس الرأى ذهب باحث آخر معاصر إلى أن مذهب الغزالى تأثر بروح النسق الذى كان يتصدى هو ذاته لمكافحته[٤].

وإذا كان الأمر كذلك، بخصوص كتاب «تهافت الفلاسفة»، فهل نستطيع أن نخطو خطوة أبعد من ذلك، ونقول إن آراء الغزالى فى التهافت تحكمها أيدلوجية معينة وأن رأيه فى المعارج هو ما يعبر عن معتقده الخاص الذى يؤمن به، وبذلك ينتفى اللبس الظاهر بين أفكار «التهافت» و«المعارج» وأمامنا نص واضح فى هذا الصدد، قد

---

(١) سلسلة أكاديمية المملكة المغربية حلقة وصل بين الشرق والغرب أبو حامد الغزالى، وموسى بن ميمون سنة ١٩٨٦ مقال محمد الحبيب بن الخوجة ص١٩٢.

(٢) - Roger Arnaldez: Ghazali, Encyclopaedia, Universalis, Corpus 8, France, S. A., 1984, p. 578.

(٣) ابن الجوزى: تلبيس ابليس دار عمر بن الخطاب للطباعة والنشر بالاسكندرية ص٩٩.

(٤) هنرى لاوست: سياسة الغزالى: مكتبة بولاغيدر لاستشراقية ١٩٧٠ باريس ص٣٧٠. نقلا عن مجلة الفكر العربى مارس سنة ١٩٨٦ ص٨١.

ذكره الغزالى فى مقدمة المعارج يقول «ونحن نعرج فى هذا الكتاب من مدارج معرفة النفس إلى معرفة الحق جل جلاله. ونذكر مخ ما يؤدى إليه البراهين من حال النفس الإنسانية ولباب ما وقف عليه البحث الشافى من أمرها وكونها منزهة عن صفات الأجسام ومعرفة قواها وجنودها ومعرفة حدوثها وبقائها وسعادتها وشقاوتها بعد المفارقة على وجه يكشف الغطاء ويرفع الحجاب ويدل على الأسرار المخزونة والعلوم المكنونة المصنونة بها على غير أهلها[1].

ولو تأملنا فى هذا النص نجد أن آراء الغزالى فى المعارج، كان يعتبرها من الآراء الخاصة التى يعتقد فيها، ومن هنا فلا عجب أن نرى الغزالى، قد ذكر فى المعارج براهين روحانية النفس، وهى التى سبق أن نقدها فى التهافت. بل أستطيع أن اجرؤ على القول أن الغزالى عندما كان يهدم آراء الفلاسفة فى التهافت، كان فى قرارة نفسه يؤمن بالآراء التى يهدمها، وهذا بيت القصيد كما يقولون.

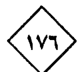
وإذا ما عرجنا إلى كتاب «المنقد من الضلال» الذى اشتهر بأن معظم الباحثين فى العالم العربى يعولون عليه أنه يمثل التطور الفكرى، ومنحى الغزالى الحقيقى، نقول رغم ما فى هذا الرأى من صحة إلا أن الغزالى قد ألف هذا الكتاب بناء على خطة مسبقة وأيدلوجيا معينة حاول أن يقنع بها القارئ، وأباح بعض الآراء وستر البعض الآخر ويغلب على ظنى أنه كان يقوم بتأليف هذا الكتاب على أنه سيرة أو ترجمة حياتية نزعم أنها لا تمثل التطور الفكرى

(١) الغزالى: معارج القدس مطبعة الكردى ص٤.

الروحى عنده، ومن ثم لا ينبغى الاعتماد على «المنقذ من الضلال» فى تصوير المنحى الفكرى، عند الغزالى، ولابد أن ننظر إلى فكر الغزالى بأبجدية جديدة، لنحاول أن نفك رموزه التى يحاول أن يتخفى دائما بها، إلا أنه رغم براعته التصويرية والتعبيرية فى ترجمة حياته، فإننا نرى أن ملامحه الحقيقية أضحت غير خافية عنا، ويبدو أننا فى حاجة إلى جهد جهيد لكى نسبرغور فكر هذا الرجل، والأيدلوجية الفكرية التى كان يتمحور حولها، أكتب هذا، وأنا موقن أن الغزالى دارت حوله العديد من الدراسات والبحوث سواء عند المستشرقين أو العرب، إلا إننا لابد أن ندور حول ذات الغزالى، وأن نستنطق نصوصه، وأن نحاوره بلغة عصره، وأن ننأى بعيدا عن السطوه الفكرية التى خيم بها على النفوس، ومن ثم خفى عنا منحاه الحقيقى.

اعتاد نفر من الدارسين والباحثين فى الاعتماد على المنقذ من الضلال «إنه يمثل التطور الفكرى والروحى، وما على الباحث إلا أن يسرد رأى الغزالى من مرحلة الشك فى المحسوسات إلى النظر فى المعقولات إلى النور الذى قذفه الله فى قلب الغزالى منتهيا بأن الحقيقة، هى الحقيقة الصوفية، غير آبه، أن كتابات الغزالى، كل مؤلف تحكمه أيدلوجية معينة وظروف معينة وأن أصناف الطالبين تختلف عند الغزالى من العوام والخواص وخواص الخواص.

ومن حسن الطالع أن وجدنا وجهة من النظر نتفق معها وتعضد ما ذهبنا إليه من فرض سابق، أن كتاب «المنقذ من الضلال» لا يمثل



التطور الحقيقى لفكر الغزالى وهذا الاجتهاد هو ما قام به الدكتور فروخ من مقارنة بين نصين، نص من «المنقذ من الضلال »ونص لابن الهيثم واستنتج الباحث أن نص «المنقذ من الضلال» يشبه تماما نص بن الهيثم[1] مما جعلنا نعيد النظر مرة أخرى فى هذا المؤلف، من أنه ليس نتاج معاناة وترجمة حياتية صادقة بقدر ما هو بناء على وعى وتخطيط وأيدلوجيا مسبقة ترسم لها المؤلف، وهو أن يختار النهاية المرجاه له: علما بأن ابن الهيثم يسبق زمانيا فيلسوفنا الغزالى.

وعلى هذا، اختلف الباحثون حول فترة قلق الغزالى ومرضه العضال حيث يقول «فأعضل هذا الداء. ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقا بها على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله فى الصدور»[2] ولقد حلل الدكتور فروخ هذه الحالة تفسيرا علميا بأن سبب التفاوت فى مصنفات الغزالى أنه كان مصابا بمرض مزاجى

---

(١) نود أن نشير إلى النصوص (المنقذ من الضلال تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة ص٢٤ـ٣١، ونص ابن الهيثم من عند أبى أصيبعه فى كتابه طبقات الأطباء ٢:٩٠ وما بعد) المرجع الذى اعتمدنا عليه: دراسات فلسفية: مهداه إلى الدكتور إبراهيم مدكور بإشراف د. عثمان أمين الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤، ص١٧٤ وما بعدها مقال للدكتور فروخ بعنوان: عبقرية الغزالى المتفاوتة، انظر أيضا مجلة الفكر المعاصر ـ العدد ٤١ مقال المعرفة والسلطة عند الغزالى (المنقذ من الضلال) للباحث عبدالسلام بنعبد العالى حيث يرى الباحث أن هناك تشابها بين المنقذ وكتاب النصائح للمحاسبى ص١٧).

(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال ص٣١.

نفسي معا هو الكنظ أو الغنظ Depression والكنظ والغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج منه اضطراب نفسي، ويتسم صاحبه بالقلق والسوداء[1]. ومع تقديرنا لهذه الوجه من النظر، إلا أننا لسنا مطمئنين إلى هذه المزاعم ونستبعد أن يكون وراء هذا الفكر الضخم رجل مريض بمثل هذه الحالة، ويبدو لي أن الدكتور فروخ متأثر بكتابات الغربيين من المستشرقين في هذا الصدد ويرى الأستاذ أبو العطا البقري «ان نظرية الشك واليقين التي أوجدها أو على الأقل عالجها لم تسوراه حقيقة، ولم تنبعا من قلبه، وإنما قرأهما ونقلهما وأضفى عليهما أسلوبه اللفظي والحواري والافحامي لا أكثر ولا أقل، ليقدم بهما كتابة «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال»[2].

كل هذه الوجهات من النظر تجعلنا نعيد النظر مرة أخرى في تطور الغزالي ومنحاه الحقيقي، وخروجه من بغداد وهو يولي وجهه إلى الشام ويوهم الناس بالسفر إلى الحج، فهل كان ذلك من جراء ما عاني من الزام السلطة له باعتناق أفكار وإصدار فتاوى لم يرض عنها، كفتوى تبرئة يزيد بن معاوية من قتل الحسين بن علي أم أراد الغزالي أن يتطور روحيا إلى مرحلة جديدة هي ما عرف عنها مرحلة التصوف والخلوة؟

لاحظ بعض الباحثين «إنه في الوقت الذي كان يواصل رسالته في نشر التصوف السلبي بين المسلمين، كانت جحافل أوروبا تغزو

(1) د. فروخ: المرجع السابق، ص١٢٣.
(2) د. عبدالدايم البقري: اعترافات الغزالي «كيف أرخ لنفسه» ص٦٢.

بلاد المسلمين وتنتهك الحرمات. وتسفك شرف النساء العذارى وتمكنوا من الانتصار على السلاجقة المسلمين فى آسيا الصغرى. واندفعوا إلى بلاد الشام اندفاع السكين فى قالب الزبدة. حتى كونوا ثلاث امارات هى الرها وانطاكية وطرابلس ومملكة بيت المقدس. والعجيب فى الأمر أن الإمام الغزالى فى الوقت الذى كان يكتب فيه «الإحياء» فى منارة المسجد الأقصى بعد أن ترك التدريس فى المدرسة النظامية ببغداد واعتكف عن العالم وزهد فى الحياة فى هذا الوقت، كان الصليبيون يجمعون جموعهم ويعدون عدتهم ويخرجون من قيود الجهل والفقر والذل والاستعباد لقتل المسلمين والقضاء على الإسلام[١].

ومن حقنا الآن.. أن نطرح تساؤلات حول تصوف الغزالى، هل كان تصوف نتاج اقتناع بأن هذا هو نهاية التطور الفكرى والروحى وهو آخر ما آمن به، أم كان نتاج هموم ومعاناة نفسية المت بالغزالى، وذاق من حياة السلطة حلوها ومرها؟ تكمن خطورة السؤال هنا فى أنه هل تصوف الغزالى تصوفا حقيقيا أم تصوفا انزوائيا وستارا يخفى ملامحه، هذه مجرد أسئلة وفروض علمية وجيهة لها مبرراتها، ولها نظرتها الواقعية التى املاها علينا البحث العلمى الموضوعى ولم يكن لسابق نية (مبيتة) إن جاز التعبير لفكر الغزالى.

---

(١) محمد عبدالمنعم رضوان: نقد تصوف الغزالى فى الأحياء: الناشر دار مأمون للطباعة والنشر ص٧٣-٧٤، محمد عابد الجابرى: نقد العقل العربى، جـ١ ص٢٩٠.

وصفوة القول، إن الغزالى بدأ حياته بدراسة الفلسفة، ثم نقدها بكتابه المشهور «تهافت الفلاسفة»، رغم هذا لم يتخلص الغزالى من مفاهيم الفلسفة وأفكارها فيما بعد، والمتأمل فيما كتب الغزالى فى مؤلفاته المتأخرة، مثل إحياء علوم الدين، فلن يعدم الأفكار الفلسفية فيه، مثل تأثره بالأفلاطونية والأرسطية، وهو يحاول أن يوظف الأفكار الفلسفية داخل البيئة الإسلامية أو يعطيها سياج من الروحانية الإسلامية، وهو ما يمثل طابع فلسفته الدينية.

الواقع أن قراءة الغزالى تحملنا أيضا على ضرورة التمييز بين موقف الغزالى من الفلاسفة وموقفه من الفلسفة. أما أن الغزالى قد هاجم الفلاسفة، فهذا أمر جلى واضح ونعتقد أننا نعرف اليوم كثيرا من الأسباب التى دفعته إلى ذلك والتى جعلته فى حجته صادقا مخلصا، أشد ما يكون الإخلاص. وأما كون هذه المهاجمة تعنى تنكرا للفلسفة وتنصلا منها فإن هذا من غير مقبول بشهادة نصوص الغزالى المتأخرة، وبشهادة اللاحقين عليه سواء كانوا من الحنابلة المتشددين أو من كانوا دونهم تشددا. نقصد بالنصوص المتأخرة النصوص اللاحقة، طبعا على المنقذ من الضلال «وعلى» تهافت الفلاسفة «الكتابان اللذان يمثلان الهجوم على الفلاسفة فى درجته القصوى، بل ونقصد به «إحياء علوم الدين» الذى استحق به لقبه الفخرى المعروف (حجة الإسلام)[١].

---

(١) د. سعيد بنسعيد: مقال الغزالى والفلسفة (متاهات التأويل) مجلة الفكر العربى، مارس ١٩٨٦ عدد ٤١ ص٨٥.



ولقد عقد الدكتور عبدالرحمن بدوى مقارنة بين كتاب معاذلة النفس لهرمس والجزء الخاص فى الإحياء «كتاب المراقبة والمحاسبة» حول موضوع توبيخ النفس ومعاتبتها واستخلص الباحث أن الغزالى قد تأثر بالنموذج اليونانى بالروح بالنص والإطار وفى هذا الصدد يقول «لكن تأثر الغزالى إنما هو بالصياغة وطريقة المناجاة، فالكتاب كان بمثابة نموذج أدبى يونانى عارضه الغزالى بنموذج إسلامى من نفس القالب، وتتردد فيه أحيانا نفس المعانى، لكن الغزالى حرص كل الحرص على أن يصبغه بالصبغة الإسلامية القرآنية، نظرا إلى أنه لعله اشتم فى نموذجه أن روحه يونانية وثنية وإن كانت زاهدة رفيعة السمو الروحى. وإن القارئ لهذا الفصل فى كتابه «الإحياء» للغزالى ليدهشه هذا القالب الذى صبت فيه عباراته، إذ لا نجد هذا القالب عند كاتب إسلامى آخر قبل الغزالى ولا بعد[1]. الحقيقة أن الغزالى رغم موقفه من الفلاسفة ظل محبا للفلسفة، بل نعتبره فيلسوفا من طراز رفيع.

براهين روحانية *النفس* بين ابن سينا *والغزالي*

أولا: *البراهين العقلية:*

١ ـ النفس تجرد المعقولات:

يرى ابن سينا أن النفس جوهر بسيط يدرك المعقولات والمعانى الكلية وجوهر هذا شأنه لا يمكن أن يكون جسما أو قائما فى جسم،

(١) د. عبدالرحمن بدوى: دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى مكتبة الأنجلو ١٩٦٧، ص١٩٤.

ولما كانت النفس تدرك المعقولات على نحو كلى، فلا يمكن أن نضعها فى حيز محدود من الجسمية، وعمل النفس أن تجرد الكم والكيف والأين من الصور الجزئية إلى الصور المعقولة الكلية، يقول: «إن القوة العقلية هو ذا تجرد المعقولات عن الكم والكيف والأين والوضع وسائر ما قيل من قبل، فيجب أن ننظر فى ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هى مجردة عنه أبا لقياس إلى الشئ المأخوذ منه أو بالقياس إلى الشئ الآخذ، أعنى أن وجود هذه الحقيقة المعقولة المتجردة عن الوضع هل هو فى الوجود الخارجى فبقى أن نقول إنها إنما هى مفارقة للوضع والأين عند وجودها فى العقل. فإذا وجدت فى العقل لم تكن ذات وضع وبحيث تقع إليها إشارة أو تجزؤ أو انقسام أو شئ مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون فى جسم[1]». وقد استعار الغزالى هذا البرهان، ونقله حرفيا من ابن سينا وذكره فى كتابه «معارج القدس»[2] وقد سبق أن حللنا أن هذه البراهين تمثل الجانب البنائى فى مذهب الغزالى أثناء عرضنا للمنحى الفكرى عنده.

٢ ـ *النفس تدرك ذاتها مباشرة:*

ذهب ابن سينا إلى أن النفس تعقل ذاتها بذاتها مباشرة، دون حاجة إلى آلة أو واسطة، لأنه لو كانت النفس تعقل بآلات الجسد، لما

(١) ابن سينا: الشفاء (النفس) الهيئة المصرية العامة للكتاب ص١٩١، النجاة ص١٧٧.

(٢) الغزالى: معارج القدس، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى بالقاهرة ص٣٦، نفس المرجع طبعة الكردى سنة ١٩٢٧ أولى ص٢٩، ونود أن نشير أننا آثرنا عدم ذكر برهان الغزالى إذ هو نفس كلام ابن سينا ولا يضيف إلى الحقيقة جديدا واكتفينا بالإشارة إلى المرجع والصفحة.



استطاعت أن تعقل ذاتها ولا تستطيع أيضا أن تعقل جسدها، وأن لا تعقل إنها عقلت، فإن دل هذا على شئ فإنما يدل على أن النفس تدرك المعقولات بنفسها، وليس بمعونة آلة أخرى، وهذا يؤكد أن النفس من طبيعة جوهرية روحية مخالفة للبدن وآلاته يقول: إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية، لكان يجب أن لا تعقل ذاتها؟ وأن لا تعقل الآلة، وأن لا تعقل أنها عقلت، فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، لكنها تعقل ذاتها وآلتها التى تدعى لها وإنها عقلت، فإذن تعقل بذاتها لا بآلة(١).

ويعرض ابن سينا هذا البرهان بصورة أخرى فى «التعليقات» وهو أن النفس الإنسانية تعقل ذاتها لأنها مجردة عن المادة، أما النفس الحيوانية حيث إنها غير مجردة فلا تعقل ذاتها. والنفس الناطقة تدرك الأشياء المحسوسة عن طريق الآلات الجسدية، أما المعقولات لا تدركها بآلات، بل بذاتها. فكما أن الآلات الجسدية لا تدرك إلا الأشياء الحسية، كذلك النفس العاقلة لا تدرك إلا الكليات والعقليات بذاتها(٢). وقد أشار الغزالى إلى نفس هذا البرهان فى «المعارج»(٣).

٣ـ *النفس تقوى بإدامة العمل:*

يرى ابن سينا أن عمل الآلات الجسدية، بطول الوقت يضعفها، فالضوء الباهر للبصر، لا شك يضعفه ويعرضه للضعف والوهن، كذا

(١) ابن سينا: الشفاء (٦ـ النفس) ص١٩٣، النجاة ص١٧٨ـ١٧٩.
(٢) بتصرف، انظر التعليقات لابن سينا تحقيق د. عبدالرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٨٠.
(٣) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة، ص٣٨.

السمع فإن الرعد الشديد يضعفه وربما أفسده، وقس على ذلك سائر الحواس الجسدية، ويغلب على الظن أن هذا البرهان من البراهين القوية التى دلل فيها ابن سينا على روحانية النفس يقول: «إن القوى الداركة بالآلات كالقوة السمعية، فإن إدامة العمل يعرض القوة للكلال والتعب هذا على عكس القوة العقلية كلما أدامت التعقل للأمور القوية. فإن ذلك يكسبها قوة وسهولة لا كالحال فى الحس فإن المحسوسات الشاقة والمتكررة تضعفه وربما أفسدته كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع ولا يقوى الحس عند إدراك القوى على إدراك الضعيف، ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة، والأمر فى القوة العقلية العكس فإن إدامتها للعقل وتصورها للأمور التى هى أقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها[1].

هذا، ما وضحه ابن سينا، ويؤكد عليه، إن قوى المرء يصيبها الضعف والوهن بعد سن الأربعين، ذلك كما هو مشاهد بالملاحظة الحياتية مثل ضعف النظر أو السمع وغيره من الآلات الجسدية، إثر عملها الدائب والمستمر أما الأمر بالنسبة للقوة العقلية فالعكس لأن القوة العقلية تقوى بدوام العمل على إدراك المعقولات يقول: «فإن أجزاء البدن كلها تأخذ فى الضعف من قواها بعد منتهى النشوء والوقوف وذلك دون الأربعين. وهذه القوة المدركة للمعقولات إنما تقوى بعد ذلك فى أكثر الأمر، ولو كانت من القوى البدنية لكان

---

(١) ابن سينا: الشفاء (النفس) ص١٩٥، النجاة ص١٨٠.

يجب دائما فى كل حال أن تضعف حينئذ لكن ليس يجب ذلك إلا فى أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال، فليست إذن هى من القوة البدنية، ومن هذه الأشياء يتبين أن كل قوة تدرك بآلة فلا تدرك ذاتها ولا آلتها وإدراكها، ويضعفها تضاعف الفعل، ولا تدرك الضعيف إثر القوى، والقوى يوهنها ويضعف فعلها عن ضعف آلات فعلها، والقوة العقلية بخلاف ذلك كله[1]. وقد أشار الغزالى إلى نفس البرهان، فيرى أن القوة العقلية لما كانت من طبيعة مجردة، فكثرة عملها وتأملها يزيدها قوة ودربة فى تعقل المعقولات، بعكس قوى الإنسان البدنية يصيبها الضعف والوهن بعد سن الأربعين، لأن الآلات الجسدية تنفعل عن المدركات يقول «لو كانت النفس الإنسانية منطبعة فى البدن لكان يضعف فعلها مع ضعف البدن لكنها لا تضعف مع ضعف البدن فثبت إنها غير منطبعة فيه. ودليل عدم الضعف المشاهدة فإن بعد الأربعين تكون القوة البدنية فى انحطاط والقوة العقلية فى الزيادة والارتفاع»[2].

ثانيا: *البرهان الشرعى:*

أضاف الغزالى للبرهنة العقلية على روحانية النفس، البرهان الشرعى، ولعلنا لاحظنا اختلاف الغزالى عن سلفه ابن سينا اختلافا بينا، فى أسلوب المعالجة والنهج، وإن كان الغزالى يبدو فى الظاهر

(١) ابن سينا: الشفاء (النفس) ص١٩٥، رسالة أضحوية فى أمر المعاد تحقيق الدكتور سليمان دنيا دار الفكر العربى ط زولى سنة ١٩٤٩ ص١٠٧.

(٢) الغزالى: معارج القدس طبعة الكردى ص٣٤.

شديد التأثر بالأفكار السينوية، فمن جانبنا لا ننكر ذلك، إنما نود أن نشير إلى الاختلاف البين، وهو أغلب الظن خلاف منهجى.

وقد اتضح لنا، أن الغزالى قد استعار البراهين العقلية على روحانية النفس من ابن سينا، وهو لا يختلف عنه فى ذلك، لكن ما يجعله يفترق عنه هو النهج الذى تبناه وهو ما سبق أن لمحنا إليه فى الفصول السابقة، وهو أنه عادة ما يطرح نفسه على النقل، فالعقل لا يستغنى عن النقل، وهو يتبع المنهج الوسط فى معالجة مشكلة خلود النفس بينما يميل ابن سينا إلى المنحى العقلانى. فالمتأمل فى الشفاء (النفس) فى الفصل الثانى يتبين لنا أن ابن سينا يعرض براهين فلسفية خالصة، فهو يبدأ كلامه بقوله: «إن مما لا شك فيه أن الإنسان فيه شئ وجوهر ما يتلقى المعقولات بالقبول[1]» أما الغزالى، بصدد هذا الموضوع فيبدأ كلامه بقوله: «بيان أن النفس جوهر وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل[2] «فالملاحظ أن لغة الخطاب وطريقة الطرح والنهج تختلف كل الاختلاف بين كل منهما. بيد أن الأمر فى الظاهر، يبدو وكأن الغزالى كان سينويا. نعم يستعير الغزالى هذه البراهين العقلية، ولكن يوظفها فى نسقه الفلسفى تبعا لمنهجه ومعالجته، لذلك فهو يجعل الشرع بجانب العقل يقول: «أعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع، والشرع ما لم يتبين إلا بالعقل فالعقل كالأس والشرع كالبناء ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ولن يثبت بناء ما لم يكن أس». إلا بالعقل، فالعقل كالاس والشرع كالبناء ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ولن يثبت بناء ما لم يكن أس»[3].

---

(١) ابن سينا: الشفاء (النفس) ص١٨٧.
(٢) الغزالى: معارج القدس طبعة الكردى ص٢٠.
(٣) الغزالى: نفى المرجع، ص٥٩.

فالغزالى يؤكد بالبرهان الشرعى على أن النفس من طبيعة جوهرية روحية ويعضد كلامه بالآية القرآنية يقول: (وهذا الروح ليس بجسم ولا عرض لأنه من أمر الله تعالى كما أخبر بقوله: (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى) وأمر الله تعالى ليس بجسم ولا عرض، بل جوهر ثابت دائم لا يقبل الفساد ولا يضمحل ولا يفنى ولا يموت، بل يفارق البدن وينتظر العود إليه يوم القيامة كما ورد به الشرع»[1].

فالواضح من النص السابق، أن فيلسوفنا الغزالى يدلل على روحانية النفس بالدليل الشرعى، وهو مستقى من الآية القرآنية الكريمة التى تشير إلى طبيعة الروح كجوهر روحى خالد، واختلافها عن البدن، وهو ما لم نشم رائحته ونحن بصدد عرض براهين ابن سينا.

نعتقد أن الغزالى كان يطرح أفكاره الفلسفية، ويحيطها بسياج من الشرع ليضمن لها الوجود والشرعية، ونظن أنه ما كان يستطيع أن يعرض أفكاره الفلسفية مجردة عن الشريعة وخاصة إبان تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» المشهور، ولكى يضمن لهذه الأفكار القبول بين العلماء آنذاك.

ونود أن نشير إلى أن الفلسفة كانت جزءا من ثقافة المفكر، فلا عجب أن نجد الغزالى قد تأثر بأفكار ابن سينا وغيره، وأنى لفيلسوف

(١) الغزالى: روضة الطالبين وعمدة السالكين (القصور العوالى) تحقيق الشيخ محمد أبو العلا، مكتبة الجندى، ص٥٢.



أو مفكر أن ينشأ من العدم، فكل فكر متأثر بالسابق ويؤثر فى اللاحق، والأصالة الكاملة لا وجود لها فى عالم الفكر.

(٤) نقد الغزالى لبراهين روحانية النفس عند ابن سينا

عرضنا آنفا، لبراهين روحانية النفس بين ابن سينا والغزالى، واتضح لنا أن الغزالى يستعير البراهين الفلسفية بين ابن سينا دون تغيير أو تبديل، وإن افترق عنه وأضاف البرهان الشرعى، وكل هذا يؤكد مصداقية الدعوى التى زعمناها فى تحليلنا للمنحى الفكرى عند الغزالى، إنه عندما كان يهدم أفكار الفلاسفة وخاصة الفارابى وابن سينا كان فى قرارة نفسه وفى أعماقه يؤمن بصحة ما يهدم.

وإذا كنا سنعرض لنقد الغزالى لابن سينا بصدد البرهنة العقلية على روحانية النفس، فما نرى إلا الوجه الآخر، أو الشكل الظاهرى (إن صح التعبير) وكما سبق أن عرضنا وجهة نظرنا فى مؤلف «تهافت الفلاسفة» الذى أثار حوله دويا خطيرا فى تاريخ الدراسات الفلسفية.

وهذا النقد الذى سطره الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» اختلف حوله الباحثون ولم يسلم الغزالى من الرد والمناقشة والمحاجة فيما بعد، فجاء ابن رشد بكتابه المشهور «تهافت التهافت» يرد عليه ويقارعه «الحجة بالحجة» يتفق معه فى الرأى أو يختلف. ولعل بعض المشتغلين بالفكر الفلسفى مازالوا يعتقدون أن كتاب تهافت الفلاسفة

(١) البارون كارادفو: الغزالى ترجمة عادل زعيتر عيسى البابى الحلى سنة ١٩٥٩ ص٣٥.



هو العمدة فى فكر الغزالى، ولا ننكر أهمية هذا المؤلف، إلا إنه لابد أن يوضع فى إطار فكر الغزالى الصحيح. ولقد تأكد لنا أن كتاب التهافت كتب لأيدلوجية معينة، فهل معنى ذلك أن النقد والتشكيك له قيمة فلسفية؟

يقول الدكتور سليمان دنيا «ومن عدم الانصاف أن يعتبر التشكيك أعمالا سلبية عديمة الفائدة، إنهما - فيما اعتقد - أعمالا تساعد على بناء وتشييد من نوع آخر، فلو أن شخصا اعتقد أن طريقا معينة يمكن أن توصل إلى الحق، فكشف له إنسان عن نقص فى هذه الطرق وأظهر له مثالبها وعيوبها، فإن ذلك الإنسان يكون قد صرف ذلك الشخص عن باطل، ونبه إلى ضرورة البحث عن طريق أخرى عساها تكون أليق بالغرض المطلوب[1].

ويرى باحث آخر بالنسبة للنقد المنهجي، أن الغزالى كان مدركا لمنهجه ومداه عميق الإدراك، إنه يريد أن يبين أن أفكار الفلاسفة وتصوراتهم فيما بعد الطبيعة واهية[2].

وأيا كانت وجهات نظر الباحثين والدارسين، حول قيمة النقد الغزالى، فنعتقد أن الغزالى فى هذا المؤلف، قد نقد العديد من الأفكار، ثم استوعبها مرة أخرى فى نسقه الفلسفى مثل فكرة الفيض التى نقدها الغزالى فى التهافت ثم عرضها مرة أخرى فى كتبه

---

(١) د. سليمان دنيا: مقدم كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى ص٢٣.

(٢) أبو يعرب المرزوقى: مفهوم السببية عند الغزالى، دار أبو سلام للطباعة والنشر ص٥٥.

المصنونة على غير أهلها مثل «مشكاة الأنوار»، وفكرة روحانية النفس التى نحن بصددها الآن، التى نقدها فى التهافت ثم عرضها فى معارج القدس، وتكفيره للفلاسفة ثم قوله بأنها زندقة مقيدة فى كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أى أن الغزالى يقصد أنه كفر لا يخرج عن الملة، وغيره الكثير من الأفكار التى حاول الغزالى أن يهدمها وكان فى قرارة نفسه يدافع عنها بحرارة، بل ويتبناها فى كتبه المضنونة.

وإذا كان الغزالى قد ذهب مذهبا نقديا من الفلاسفة، فليس معنى ذلك أنه شبيه بالنقد عند أمانويل كنت من نقده للعقل العملى، ليبنى على أساسه صرحاً فلسفياً جديداً. إن العقل عند كنت قد أقام على أساسه صرحا ميتافيزيقيا شامخا. فالفلسفة الكنتية تبحث عن ظواهر الأشياء، ولا تبحث عن ماهية الأشياء، ولكن التصور القبلى Apriori يسبق التجربة.

لم يكن النقد الغزالى نقدا ايجابيا بناء من هذا النوع، إنما كان نقده للفلاسفة، نقدا سلبيا من أجل الهدم والانتصار على الخصم، ولعل هذا ما أضاع على النقد الغزالى قيمته الحضارية «ماذا لو قدر أن يكون نقد الغزالى مثل كنت، من أجل أن يقيم على انقاضه بناء جديدا، نظن لو نحى الغزالى هذا المنحى لتغير وجه الحقيقة والتاريخ. ولنظرنا إلى فكر الغزالى بنظره مخالفة تماما عن نظرتنا إليه اليوم.

إن النقد أداة غالية وثمينة فى كل مكان وزمان ولولا النقد ما اتضحت أصالة الأفكار، إن النقد محل البحث والنظر، ولو انعدم عند أمة لبشر بالأفول والاحتضار. إن فيلسوفنا الغزالى وهو بصدد عرضه لهذا فى كتابه «تهافت الفلاسفة» يؤكد لنا أن هذا النقد كان نقدا سلبيا، وليس نقدا ايجابيا بناء يقول: «ان هذا الكتاب (تهافت الفلاسفة) ما صنفناه، إلا لبيان التهافت والتناقض فى كلام الفلاسفة»[1] فكيف ننتظر منه نقدا ايجابيا؟ وما يدور بخلدنا، هل كان نقدا خارجيا أم داخليا؟.

نعتقد أن النقد عند الغزالى، كان من داخل المذهب، بمعنى أن الغزالى أخذ يفند آراء ابن سينا قارعا الحجة بالحجة بناء على المبادئ العقلية، وعلى فرض أن العقل لا يستطيع البحث فى مسائل ما وراء الطبيعة (كما يرى الغزالى) فأنى له أن ينقد آرائهم بالعقل، ويفند الرأى بالرأى؟ هل يعتقد الغزالى بقصور العقل الإنسانى، وتناقضه عامة؟ أم قصور العقل الإنسانى عند ابن سينا فى التدليل المنطقى على رأيه فى القضايا الالهية؟.

يبدو أن الغزالى كان يريد بيان قصور العقل الإنسانى وخاصة عند ابن سينا، ونحن نتفق مع الدكتور محمد إبراهيم الفيومى الذى يذهب إلى أن الغزالى يستند دائما فى محاولاته مع الفلاسفة إلى مبادئ العقل الأولى وأكبر حجة يستعملها ضدهم هى أن تعاليمهم

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٢٥٨.

تناقض تلك المبادئ أو أنها ليست مرتكزة ارتكازا ضروريا. وفى هذا شهادة منه على المجال الواسع الذى يتركه للعقل فى حقل ما وراء الطبيعة وعلى الفرق العظيم الذى يفصله عن (كنت) فى هذا الشأن، فبينما يجرد الفيلسوف الألمانى احكام العقل فى ذلك الحقل من كل قيمة الغزالى بقية ادعاءات الفلاسفة بمقياس مبادئ العقل بأن العقل يمكنه على الأقل إطلاق احكام الامكان والاستحالة فى قضايا ما وراء الطبيعة(١).

ونود أن نسجل للغزالى، هذا الموقف الموضوعى الذى يتسم بالنزاهة العلمية، وهو أنه عندما عرض آراء ابن سينا ليعترض عليها وينقدها فى كتابه «تهافت الفلاسفة» عرضها بعبارات محكمة، ووضوح بيان، ربما يفوق عرض ابن سينا نفسه، فرغم موقفنا من هذا النقد الذى صوبه تجاه الفلاسفة، وابن سينا بشكل خاص، إلا أن الحق يقال «إن الغزالى فى هذا المضمار سجل منهجا فريدا، خليقاً أن يحتذيه كل ناقد فى الفلسفة، إذ كان بامكانه أن يعرض رأى الخصم متهافت العبارة، مبتور البنيان ليسهل نقضه ونقده، إلا أنه كان على العكس تماما.

ولقد سبق أن عرضنا براهين روحانية النفس بين ابن سينا والغزالى (الجانب البنائى) ثم نعقبها بنقد الغزالى لبراهين روحانية النفس عند ابن سينا، وتجدر الإشارة إلى أن هذا الفصل للجانب

(١) د. محمد إبراهيم الفيومى: الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل مكتبة الأنجلو ص١٥٢.



البنائى، والجانب النقدى، لا يعدو أن يكون فصلا منهجيا، اقتضته طبيعة المشكلة المعروضة، ولابد أن نأخذ فى الاعتبار، ان المفكر أو الفيلسوف كل لا يتجزأ، ومن ثم يجب النظر إليه فى شمول وتوازن، وعلى هذا لو سلطنا الضوء على جانب من جوانب فكره وأغفلنا الآخر، لما وصلنا إلى فهم صحيح فى معالجة المشكلة المطروحة.

وقد نقد الغزالى براهين روحانية النفس، بعرض جامع فى كتابه «تهافت الفلاسفة» وأفسح لها مساحة مناسبة، وسوف نعرض لبعض هذه البراهين وطريقة الغزالى فى النقد، لنوضح إلى أى حد كان موضوعيا.

نقد *الغزالى* لبرهان «*النفس* تدرك ذاتها مباشرة»:

عرض ابن سينا هذا البرهان فى العديد من كتبه، مثل التعليقات، والشفاء، وهو يرى أن النفس تدرك ذاتها مباشرة دون وسيط نظرا لطبيعتها الجوهرية الروحية، فهى إذن ليست فى حاجة إلى وسيط يقول «إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية، حتى يكون فعلها الخاص، إنما يستقيم باستعمال تلك الآلة الجسدانية، لكان يجب أن لا تعقل ذاتها، وإن لا تعقل الآلة وان لا تعقل إنها عقلت، فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس بينها وبين آلتها آلة، وليس بينها وبين أنها عقلت آلة، لكنها تعقل ذاتها وآلتها التى تدعى لها وأنها عقلت فإذن تعقل بذاتها لا بآلة»[1].

(١) ابن سينا: الشفاء (النفس) د. جورج قنواتى، سعيد زايد الهيئة المصرية العامة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ص١٩٣.



ولننظر فى رد الغزالى ونقده لهذا البرهان يقول «ما ذكرتموه (فاسد) من وجهين أن الإبصار عندنا، يجوز أن يتعلق بنفسه، فيكون ابصارا لغيره ولنفسه، كما يكون العلم الواحد، علما بغيره، وعلما بنفسه، ولكن العادة جارية بخلاف ذلك، وخرق العادات عندنا جائز، والثانى: وهو أقوى، أنا نسلم هذا فى الحواس، ولكن لم قلتم إذا امتنع ذلك فى بعض الحواس، يمتنع فى بعض؟[1]» ولو تأملنا هذا الرد من فيلسوفنا الغزالى لوجدنا أنه رد تهافت، وأنه من جراء فشله فى افحام الخصم بالدليل العقلى والنقد المنطقى ذهب يولى وجهه شطر اللامعقول والخوارق والمعجزات التى تنأى بعيدا عن العقل، ولسنا ندرى كيف راق له ذلك، فهو يرى أن الإبصار يجوز أن يبصر نفسه، فكيف ذلك، ان البصر يمكن أن يبصر نفسه وغيره؟ هل تناثرت الأفكار من الغزالى دون أن يعى ذلك، أم استخدم قياسا فى غير محله، فيقيس على أن النفس تدرك نفسها وتدرك غيرها كذا البصر، ويبدو أن الغزالى أحس بضعف الحجة، فذهب يعلل ذلك يقول: «أن ذلك من الأمور الخارقة للعادة، ونحن نطرح على فيلسوفنا الغزالى هذا السؤال هل أنت تحاج ابن سينا بالمنطق والعقل أم الخوارق والمعجزات التى تنتظرها؟ أم تهافت الغزالى أمام تهافت الفلاسفة؟ والعجيب ان الغزالى فى كتبه المضنونة يقول بعكس هذا الكلام، يقول «ان العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه»[2].

---

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة: ص٢٦٤.

(٢) الغزالى: مشكاة الأنوار (القصور العوالى) تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ص٨.

فلنعرج إلى مأدبة ابن رشد إذ هو قد ألف كتاب «تهافت التهافت» للرد على كل مسألة من مسائل «تهافت الفلاسفة» وهو مرآة لا يضاح كم كان نقد الغزالى ملتزما بالحيدة والموضوعية يقول «قوله أنه يجوز أن تنخرق العادة، فيبصر البصر ذاته، فقول فى غاية السفسطة والشعوذة، وذلك أن الإدراك هو شئ يوجد بين فاعل ومنفعل وهو المدرك والمدرك. ويستحيل أن يكون الحس فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة. فكل مركب لا يعقل ذاته، لأن ذاته تكون غير الذى به يعقل، لأنه إنما يعقل بجزأ من ذاته، ولأن العقل هو المعقول، فلو عقل المركب ذاته لعاد المركب بسيطا وعاد الكل هو الجزء»(١).

نقد الغزالى لبرهان «*النفس تقوى بإدامة العمل*»:

يقول ابن سينا «إن القوى الداركة بالآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكل، لأجل أن الآلات تكلها إدامة الحركة وتفسد مزاجها الذى هو جوهرها وطبيعتها، والأمور القوية الشاقة الإدراك توهنها، وربما أفسدتها ولا تدرك عقبيها الأضعف منها لانغماسها فى الانفعال عن الشاق، كالحال فى الحس فإن المحسوسات الشاقة والمتكررة تضعفه وربما أفسدته كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع. ولا يقوى الحس عند إدراك القوى على إدراك الضعيف. فإن المبصر ضوءا عظيما لا يبصر معه ولاعقيبه نورا ضعيفا والسامع صوتا عظيما لا يسمع معه ولا عقبيه صوتا ضعيفا، ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة والأمر فى القوة العقلية بالعكس،

(١) ابن رشد: تهافت التهافت القسم الثانى، دار المعارف بمصر تحقيق د. سليمان دنيا، ص٨٤١.

فإن إدامتها للعقل وتصورها للأمور التى هى أقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها عما هو أضعف منها»(١).

والغرض الذى نؤمه، هل نقد الغزالى لهذا الدليل كان نقدا عقليا، وما هى الأسانيد التى اعتمد عليها، فعندما نظرنا فى نقده لهذا الدليل، نراه يقول «وهذا من الطراز السابق» وكما عرضنا من قبل، الطراز السابق، ما هو إلا هجرة المعقول إلى اللامعقول، والمنطقى إلى الخوارق والمعجزات، ثم يقول لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية فى هذه الأمور، فليس ما يثبت للبعض، يجب أن يثبت للآخر، بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة، ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها «وان كان يؤثر فيها، فيكون ثم سبب يحدد قوتها، بحيث لا تحس بالأثر فيها»(٢).

ونعتقد أن رد الغزالى، غير مقنع فى هذا المضمار، إذ كيف تختلف الحواس الجسمانية فى هذه الأمور كما يقول، هل إدامة العمل للحواس مثل البصر، بخلاف السمع بخلاف الشم وهكذا. من المعلوم أن الآلة تنفعل وتتأثر بكثرة العمل وهذا ينطبق على كل الآلات الجسدية. فكيف يقنعنا الغزالى بأن هذا يختلف من آلة لأخرى، أم يود أن يقنعنا بما لم نقتنع به.

ويقول ابن سينا فى موضع آخر «إن أجزاء البدن كلها تأخذ فى الضعف من قواها بعد منتهى النشؤ والوقوف، وذلك دون الأربعين أو

(١) ابن سينا: الشفاء (النفس) ص١٩٥.
(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص٢٦٧.

عند الأربعين. وهذه القوة المدركة للمعقولات إنما تقوى بعد ذلك فى أكثر الأمر، ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائما فى كل حال أن تضعف حينئذ. لكن ليس يجب ذلك إلا فى أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال، فليست هى إذن من القوة البدنية»[1].

يعترض الغزالى على هذا الدليل برأى يرى فيه «نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض عن بعض، فى ابتداء العمر، وبعضها فى الوسط وبعضها فى الآخر، وأمر العقل أيضا كذلك، فلا يبغى إلا أن يدعى الغالب. ولا بعد فى أن يختلف الشم والبصر، فى أن الشم يقوى بعد الأربعين، والبصر يضعف وأن تساويا فى كونها حالين فى الجسم، كما نتفاوت هذه القوى فى الحيوانات، فيقوى الشم فى بعضها والسمع فى بعضها، والبصر فى بعضها، لاختلاف فى امزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه»[2] ولسنا نعلم ما هو السند العلمى فى أن بعض القوى الحسية كالشم تقوى بعد سن الأربعين، بينما يضعف الآخر، وليس بين أيدينا دليل يقينى فى هذا الصدد ويغلب على ظنى أن ابن سينا أقرب للصواب، وليس للغزالى مأرب إلادحض مزاعم الخصم وحسب، ومناقشة الرأى ونقده، وعلى ذلك يعزى الغزالى، أن سبب اقتناعنا بأن الآلات الحسية يصبها الكلل بعد دوام العمل بسبب الألف والعادة «فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها، ولم يرد هذه الأمور إلى مجارى العادات، فلا يمكن أن

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص٢٦٩.
(٢) الغزالى: نفس المرجع، نفس الصفحة.

يبنى علما موثوقا به، لأن جهات الاحتمال فبما تزيد به القوى أو تضعف، لا تنحصر، فلا يورث شئ ومن ذلك يقينا»[1].

وكعادة الغزالى يريد أن يفتح باب الشك، لكى يوهم الآخر بأن ما أتى به الخبر يقين.

هذا، هو نقد الغزالى لبراهين روحانية النفس عند ابن سينا، وكما سبق أن أكدنا مرارا وتكرارا، أن هذه البراهين التى نقدها الغزالى كما هى عند ابن سينا، هى بعينها التى استوعبها فى نسقه الفلسفى وكما عرضها فى كتابه «معارج القدس» (وقد حللنا هذا الموقف فى عرضنا للمنحى الفكرى)، وأن افترق الغزالى عن ابن سينا فى عرضه فى البرهان الشرعى، وكما زعمنا أيضا أنه خلاف منهجى.

ولكن آثرنا كما قلنا عرض الوجهة النقدية للغزالى، لأنها تمثل مرحلة هامة فى حياته، وكما هو ملاحظ من خلال عرضنا لنقد الغزالى لهذين البرهانين، أن النقد تغلب عليه النزعة الذاتية أكثر من النزعة الموضوعية، وأن جل هم الغزالى هو محاولة افحام ابن سينا، وهدم رأيه ومحاولة اظهاره بالتناقض والضعف، ولعل هذا ما أثار ابن رشد وجعله يقتفى أثر الغزالى فى تهافت الفلاسفة ويتابعه مسألة مسألة، ويرد عليه سواء بالايجاب أو السلب.

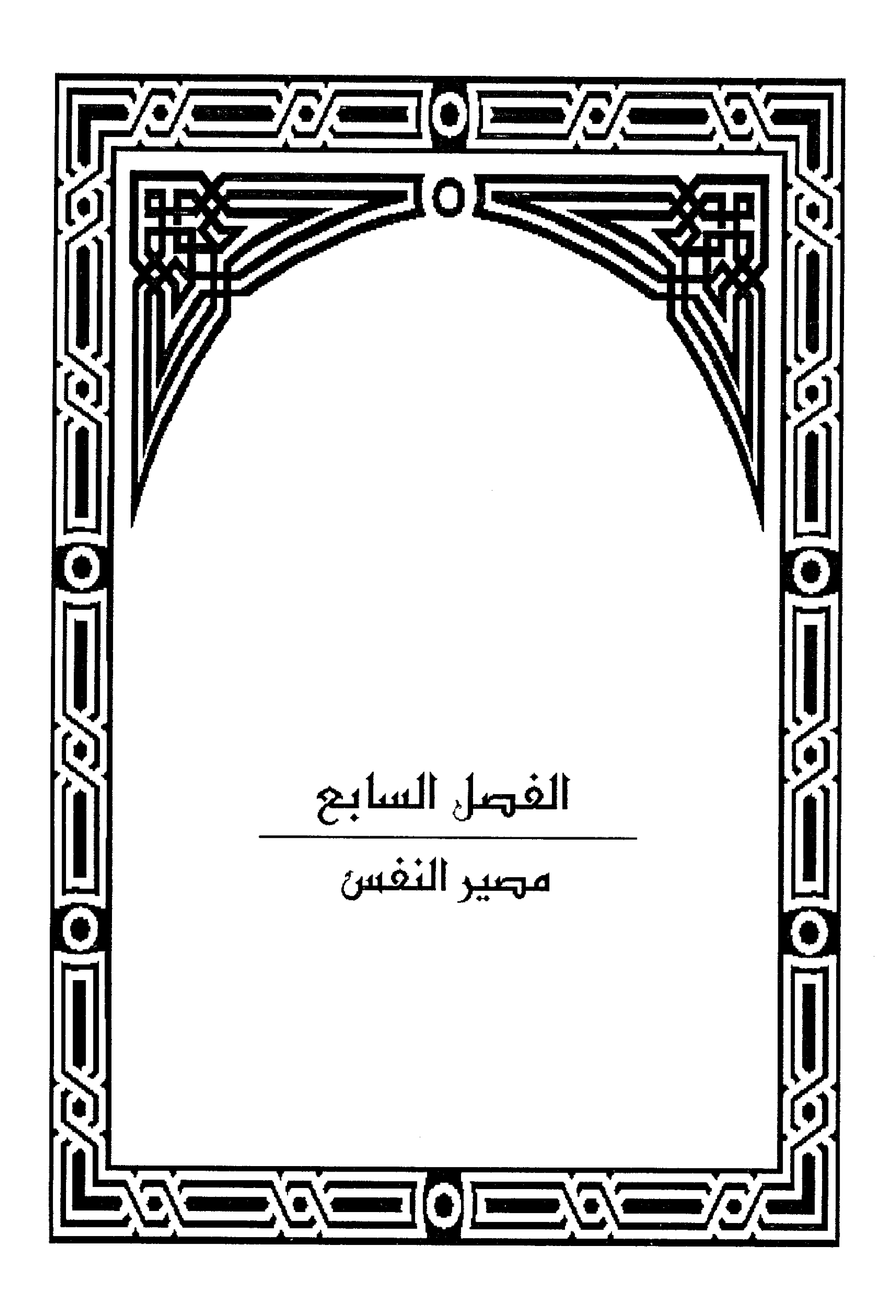
وفى اعتقادى أن الغزالى أظهر نبوغا فائقا رغم ما يؤخذ عليه من انتقادات، لأنه قد عبر عن أفكاره بلغة فلسفية رصينة، وحوار

---

(١) الغزالى: نفس المرجع. نفس الصفحة.

فلسفى أصيل، ربما بذا أقرانه من الفلاسفة أمثال ابن سينا والفارابى، وهذا فى رأينا يعد جانبا محمودا فى تحليلنا لشخصية الغزالى، ولعل هذا ما دعانا إلى الزعم بأن الغزالى يعتبر بحق فيلسوفا.





الفصل السابع

مصير النفس

(١) المعاد فى القرآن الكريم والسنة

عالج القرآن قضية المعاد معالجة مستفيضة، وعرض لها فى غير موضع من سور القرآن، إذ أن قضية المعاد أو الآخرة أو البعث والحشر والنشور من القضايا الهامة والتى تعد جانبا أساسيا من عقيدة المسلم.

فالمسلم مكلف فى هذه الحياة، باتباع شريعة الله وأداء حقوقه، ومن ثم لابد من حياة آخرة للثواب والعقاب، تحقيقا لمبدأ العدالة الإلهية. بل أن القرآن الكريم يعتبر أن الحياة الحقيقية والخليقة بأن يقال عنها حياة هى الآخرة (وإن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون)[١]. فوجود العالم الآخر فى حس المسلم يفتح أمامه آفاق وضيئة ليرتقى دائما فى معراج الكمال النفسى لبلوغ السعادة فى الآخرة، ولو انتفت الحياة الآخرة من ضمير الناس لتهدمت المبادئ الأخلاقية وأضحى مصير الإنسان مرتبط بهذه الدنيا.

(١) سورة العنكبوت: آية ٦٤.

وما أحوجنا إلى تعميق مفهوم الآخرة فى نفوسنا، وخاصة فى عصر طغت فيه المادية على الروحانية، وتلبدت النفوس وركنت إلى الحياة الدنيا، حتى نفوز بسعادة الآخرة. علما بأن موضوع الآخرة لم يرد فى الديانات السابقة سوى إشارات مقتضبة والإسلام هو الدين الوحيد الذى اكترث بهذه القضية أيما اكتراث وعرضها عرضا مفصلا(١).

لما كان موضوع بحثنا «خلود النفس بين ابن سينا والغزالى» ذا علاقة وطيدة بالمعاد والبعث والحشر والنشر والجنة والنار والخلود، آثرنا أن نعرض لهذه الموضوعات فى هذا الفصل الخاص، بمصير النفس «بعرض موجز معتمدين على القرآن والسنة إذ إننا نعتقد أن ابن سينا والغزالى قد وقفا على القرآن والسنة، وتأثرا بهما هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذا العرض يساعدنا فى فهم آراء كل من ابن سينا والغزالى فى هذا الصدد.

يقول الأستاذ سيد قطب «عن قضية البعث» فقضية البعث قاعدة أساسية فى العقيدة الإسلامية قاعدة تقوم عليها العقيدة ويقوم عليها التصور الكلى لمقتضيات العقيدة. فالمسلم مطلوب منه أن يقوم على الحق ليدفع الباطل وأن ينهض بالخير ليقضى على الشر، وأن يجعل نشاطه كله فى الأرض عبادة لله، بالتوجه فى هذا النشاط كله لله، ولابد من جزاء على العمل وهذا قد لا يتم فى رحلة الأرض فيؤجل للحساب فى العالم الآخر، وحين ينهار أساس الآخرة فى النفس ينهار

(١) سيد قطب: مشاهد القيامة فى القرآن، دار المعارف طبعة سابعة ص٣٣-٣٦.

معه كل تصور لحقيقة هذه العقيدة وتكاليفها ولا تستقيم هذه النفس على طريق الإسلام أبدا[١].

وتجدر الإشارة إلى أن القرآن الكريم يؤكد على بعث الإنسان بجسده وروحه ولا يفصل بينهما.

وقد ورد ذكر البعث فى العديد من الآيات، نعرض لبعض منها، مثل الآية التى يرد الله فيها على الكافرين الذين ينكرون البعث الجسدى، ويظنون أن ذلك غير ممكن بالنسبة لله. فيقول تعالى: (أئذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد. قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ)[٢].

ويفسر الأستاذ سيد قطب هذه الآية بقوله: «وكل من يقرأ حكاية قول المشركين يلتفت مباشرة إلى ذات نفسه وغيره من الأحياء حوله. يلتفت ليتصور الموت والبلى والدثور. بل ليحس دبيب البلى فى جسده وهو بعد حى فوق التراب. وما كان الموت يهز قلب الحى، وليس كالبلى يمسه بالرجفة والارتعاش. والتعقيب يعمق هذه اللمسة ويقوى وقوعها، وهو يصور الأرض تأكل منهم شيئا فشيئا «قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ» لكأنما التعبير يجسم حركة الأرض ويحييها، وهى تذيب أجسادهم المغيبة فيها، وتأكلها رويدا رويدا، ويصور أجسادهم وهى تتآكل باطراد وتبلى ليقول: إن الله يعلم ما تأكله الأرض من أجسادهم، وهو مسجل فى كتاب

---

(١) سيد قطب: فى ظلال القرآن، دار الشروق ط١٠ المجلد السادس، ص٣٣٥٨.
(٢) سورة ق: آية ٣، ٤.

حفيظ، فهم لا يذهبون ضياعا إذا ماتوا وكانوا ترابا، أما إعادة الحياة إلى هذا التراب، فقد حدثت من قبل، وهى تحدث من حولهم فى «عمليات الأحياء التى لا تنتهى[١].

فالقرآن واضح كل الوضوح، فى التأكيد على بعث الجسد فى الآخرة، وليس من حقنا أن نبحث عن ماهية وحقيقة مادة الجسم فى نشأة الآخرة، ولكن الذى أخبرنا به القرآن أن المادة تتحلل إلى تراب والله يحفظها فى كتاب وفى هذا الصدد يذهب الفيلسوف إقبال إلى رأى يقترب من ذلك فيقول «ولسنا نعرف كيف تكون هذه الصورة الأخرى كما إننا لا نستفيد أى علم جديد بطبيعة النشأة الأخرى»[٢].

ويعقب ابن كثير على الآية السابقة بقوله: «أى يقولون: أئذا متنا وبلينا، وتقطعت الأوصال منا، وصرنا ترابا كيف يمكن الرجوع بعد ذلك إلى هذه البنية والتركيب؟ (ذلك رجع بعيد الوقوع ومعنى هذا أنهم يعتقدون استحالته وعدم امكانه، قال الله تعالى رادا عليهم: (قد علمنا ما تنقص الأرض منهم)، أى: ما تأكل من أجسادهم فى البلى، نعلم ذلك ولا يخفى علينا أين تفرقت الأبدان، وأين ذهبت، وإلى أين صارت؟ (وعندنا كتاب حفيظ)، أى حافظ لذلك، فالعلم شامل، والكتاب أيضا فيه كل الأشياء مضبوطة[٣].

---

(١) سيد قطب: المرجع السابق مجلد ٦ ص٣٣٥٨.
(٢) إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص١٤٠.
(٣) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم المجلد السابع، طبعة دار الشعب، ص٣٧٣.

النعيم الحسى والروحى فى الجنة:

احتفى القرآن الكريم بعرض مشاهد عديدة للجنة وبصورة مختلفة[1]. فتارة يعرض النعيم الحسى لأهل الجنة من المتقين، بالتمتع بالمأكل والمشرب وتزاوج الحور العين وغيرها... وتارة يصور النعيم الروحى من سعادة النفس، وغبطة أهل الجنة بمرضاة الله، واستشعار ذلك فى نفوسهم، ومرة يعرض القرآن لصور النعيم الحسى والروحى فى سياق آية واحدة وسوف نستشهد لكل حالة من هذه ببعض من آيات القرآن.

يقول تعالى: (متكئين على فرش بطائنها من استبرق)[2]، (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى)[3]، (جنات عدن يدخلونها يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير)[4]، (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها)[5]، (وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين فى سدر مخضود وطلح منضود وظل ممدود وماء مسكوب وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة[6]) ان هذه الآيات الكريمة تعرض لنا متاع أهل الجنة وهم ينعمون من اللباس الحرير،

(١) انظر: محمد فؤاد عبدالباقى، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم دار الهجرة بيروت دمشق ص١٨٠-١٨٢.
(٢) الرحمن: آية ٥٤.
(٣) النازعات: آية ٤٠، ٤١.
(٤) فاطر: آية ٣٢.
(٥) الكهف: آية ١٠٧.
(٦) الواقعة: آية ٢٧-٣٣.

والظلال الوارفة، والفاكهة الكثيرة، ويشربون من ماء غير آسن، ويتزاوجون بحور العين «فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان، كأنهن الياقوت والمرجان[١]». ويلتذون بكل ما يتمنون من المتاع الحسى الذى يرغبون فيه.

كما أن أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم عرضت لنعيم أهل الجنة فى أحاديث عديدة، تصور حال أهل الجنة وهم ينعمون فى رغد العيش. عن أبى هريرة رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أول زمرة تلج الجنة صورتهم على صورة القمر ليلة البدر لا يبصقون فيها ولا يمتخطون ولا يتغوطون آنيتهم فيها الذهب أمشاطهم من الذهب والفضة ومجامرهم الألوة ورشحهم المسك ولكل واحد منهم زوجتان يرى مخ سوقهما من وراء اللحم من الحسن لاختلاف بينهم، ولا تباغض قلوبهم قلب يسبحون الله بكرة وعشيا[٢]. هذا الحديث الشريف يشير إلى حال أهل الجنة يتألق وجوههم نورا وجمالا، لا يأكلون إلا فى أوانى من الذهب والفضة، ويلتذون بلذة النكاح بنساء أهل الجنة، وهؤلاء النساء من الجمال والوصف، ما يعجز الوصف عن التعبير، أو كما جاء فى الحديث «يرى مخ سوقهما من وراء اللحم من الحسن» ونورد حديثا آخر عن نعيم أهل الجنة، عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم: قال من يدخل الجنة ينعم ولا ييأس لا تبلى ثيابه ولا

(١) الرحمن: ٥٦-٥٨.
(٢) صحيح البخارى: جزء ٢ الناشر دار احياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى وشركاه، ص٢١٧.

يفنى شبابه، فى الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر[1]» رواه مسلم.

وقد ورد فى القرآن آيات عديدة، تبين النعيم الروحى لأهل الجنة، وما غشيهم من الفوز بمرضاة الله: (إن المتقين فى مقام أمين)[2]، (وجوه يومئذ ناضره إلى ربها ناظرة)[3]، (وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا حتى إذا جاؤها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين[4]) (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون)[5].

هذه الآيات توضح النعيم الروحى لأهل الجنة، وقد من الله عليهم بالمرتقى السامق والأفق الوضئ فى مقام أمين وقد غشيت وجوههم النضارة والبهجة وهى ناظرة إلى ربها تعبيرا عن راحة النفس وسعادة القلوب، كما أن لقاء خزنة الجنة لأهلها بالتحية والسلام بما يوحى من تكريم معنوى، وبشرى لأهل الجنة يعطيهم متعة روحية ونفسية أسمى وأعلى من كل ما عداها من اللذائذ الحسية من المأكل والمشرب وغيرها. «وفى القرآن وصف للجنة ونعيمها وملاذها البدنية الروحية التى على رأسها لذة النظر إلى وجهه الكريم[6]».

---

(١) المنذرى: الترغيب والترهيب جزء ٤ ضبط أحاديثه وعلق عليه مصطفى عمار دار إحياء التراث العربى، ص٥٢٨.

(٢) سورة الدخان: آية ٥١.

(٣) سورة القيامة: آية ٢٢.

(٤) سورة الزمر: آية ٧٣.

(٥) سورة السجدة: آية ١٧.

(٦) د. أبو العلا عفيفى: التصوف الثورة الروحية فى الإسلام دار المعارف ط أولى سنة ١٩٦٣ ص٦٧.

وهناك آيات تجمع بين النعيم الحسى والروحى مثل قوله (قل أونبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد[1]) . ويفسر هذه الآية صاحب المنار بقوله: «جعل ما أعده للمتقين من الجزاء على التقوى نوعين: نوعا جسمانيا نفسيا وهو الجنان وما فيها من الخيرات، والأزواج المطهرة ليس مما يعهد فى نساء الدنيا من الشوائب، ونوعا روحانيا عقليا وهو رضون الله تعالى، وأكبر من هذه اللذات كلها رضوان الله تعالى، وهذا على أن أهل الجنة طبقات ومراتب كما نراهم فى الدنيا، فمن الناس من لا يفهم معنى رضوان الله تعالى ولا يكون باعثا على ترك الشر ولا على فعل الخير، وإنما يفهمون معنى اللذات الحسية التى جربوها فكانت أحسن الأشياء موقعا من نفوسهم فهم يرغبون ولأجلها يعملون، ولكن جميع المتقين يعرفون فى الآخرة هذه اللذة التى لم يكونوا يعقلون لها معنى فى الدنيا[2].

ومعنى هذا أن المنهج القرآنى يركز على النعيم الحسى والروحى، لأن الإنسان جسد وروح كما يقول رب العزة (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون «ويعلق الشيخ القرضاوى على هذه الآية» أن الحياة فى هذه الدار هى الحياة الحقة، وأن نعيمها هو النعيم الذى يقصر الخيال البشرى عن وصفه. أنه ليس

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٥.

(٢) الشيخ محمد عبده: تفسير المنار المجلد الثانى الهيئة المصرية العامة للكتاب ص٢٠٤ـ٢٠٥.

نعيما روحيا خالصا، ولا نعيما ماديا صرفا، وإنما هو مزيج من الأمرين، ذلك لأن الإنسان نفسه ليس روحا مجردة، ولا مادة بحتة، إنما هو مركب منهما، والإنسان فى الآخرة امتداد لإنسان (الدنيا) وان اختلف الكيف والتفصيل، فلا عجب أن يكون فى الجنة فاكهة ولحم وطيور وحور عين ورضوان من الله أكبر[1].

العذاب الحسى والروحى فى النار:

فى مقابل النعيم الحسى، عرض القرآن صور عديدة للعذاب الحسى، وهى طريقة القرآن فى الترغيب والترهيب للمحافظة على التوازن داخل النفس البشرية لا يخل هذا بذاك.

وعندما يعرض القرآن لصنوف العذاب يصورها تصويرا حيا شاخصا، حيث النار التى تشوى الجلود، وماء الحميم، والأكل من شجرة الزقوم وهو طعام يقطع الأمعاء... إلخ.

وهى كلها صور حسية للعذاب. يقول تعالى: (هذان خصمان اختصموا فى ربهم فالذين كفروا قطعت لهم ثياب من نار يصب من فوق رءوسهم الحميم)[2]، (تلفح وجوههم النار وهم فيها كالحون)[3]، (سرابيلهم من قطران وتغشى وجوههم النار[4])، (لآكلون من شجرة الزقـوم)[5] (إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت

(١) د. يوسف القرضاوى: الإيمان والحياة، مكتبة وهبة، طبعة ٧، ص٣٦.
(٢) الحج: آية ١٩.
(٣) المؤمنون: آية ١٠٤.
(٤) إبراهيم: آية ٥٠.
(٥) الواقعة: آية ٥٢.

جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكيما)[1].

هذه الآيات تعرض صور العذاب، من الماء الحميم الذى يصب فوق رؤوس أهل جهنم، وتلحق وجوههم النار من كل جانب، وإذا أكلوا فلن يتمتعوا، إنما يأكلون من شجرة الزقوم فى جهنم تقطع الأحشاء والبطون. والقرآن حافل بالعديد من الآيات والمشاهد التى تصور العذاب الحسى للكافرين فى الآخرة، وهى مشاهد تبعث القشعريرة فى النفس من شدة هول هذا العذاب.

وفى السنة النبوية يوجد الكثير من الأحاديث التى تصور حال أهل جهنم، وما يلاقونه من العذاب: «عن النبى صلى الله عليه وسلم يقول يجاء بالرجل يوم القيامة فيلقى فى النار فتندلق اقتابه فى النار فيدور كما يدور الحمار برحاه فيجتمع أهل النار عليه فيقولون أى فلان ما شأنك أليس كنت تأمرنا بالمعروف وتنهانا عن المنكر، قال كنت آمر بالمعروف ولا آتية وأنهاكم عن المنكر وآتية[2]» وأيضا عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: «ان الحميم يصب على رؤسهم فينفذ الحميم، حتى يخلص إلى جوفه فيسلت ما فى جوفه حتى يمرق من قدميه، وهو الصهر ثم يعاد كما كان»[3]. وهذه الأحاديث تصور عذاب أهل جهنم، وما يلاقوه من

---

(١) النساء: آية ٥٦.
(٢) صحيح البخارى: المرجع السابق ص٢٢٠.
(٣) المنذرى: الترغيب والترهيب. المرجع السابق ص٤٧٧.

شراب الحميم الذى يصب على الرؤوس فيصل إلى الأقدام، ثم يعاد هلم جرا وفى جملتها تصور العذاب الحسى.

كما أن القرآن يعرض للعذاب الحسى، يعرض أيضا للعذاب النفسى للكافرين فى الآخرة، وهو أنكى واشد، فهو يصور مواقف الخزى والحسرة والندم والتألم على ما فات.

يقول تعالى: (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون)[1] (والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة مالهم من الله من عاص كأنما أغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)[2]. (قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ألا شاء ما يزرون)[3]، (إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط كذلك نجزى المجرمين)[4]. (إن الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب إليم)[5] هذه الآيات تصور موقف الألم النفسى والروحى فى العالم الآخر، وأشد هذه الآلام على النفس هو البعد عن رؤية الله. ثم

(١) المطففين: آية ١٥.
(٢) يونس: آية ١٧.
(٣) الأنعام: آية ٣١.
(٤) الأعراف: آية ٤٠.
(٥) آل عمران: آية ٧٧.

موقف المكذبين وتحسرهم على ما فرطوا فى حق الله. هذه الصور المهينة المشينة التى تبعث الألم والحسرة والندامة فى النفس، يفوق العذاب الحسى بكثير. وفى هذا يصور القرآن العذاب النفسى أبلغ تصوير.

وكعادة القرآن يجمع بين الحسى والروحى فى السياق الواحد، لأنه يخاطب الإنسان فى مجمله كنفس وبدن. نعرض بعض هذه الآيات المعبرة عن ذلك (يوم تقلب وجوههم فى النار يقولون يا ليتنا أطعنا الرسول)(١)، (وأسروا الندامة لما رأوا العذاب وقضى بينهم بالقسط وهم لا يظلمون)(٢)، (وجوه يومئذ خاشعة، عاملة ناصبة، تصلى نارا حامية)(٣). وواضح كل الوضوح أن هذه الآيات تبين العذاب الحسى والنفسى فى سياق واحد، وكما عرضنا للنعيم الحسى والمعنوى فى سياق واحد، كذلك العذاب الحسى والروحى. فكسمة القرآن دائما الموقف بالموقف والحالة بالحالة(٤).

الخلود:

الخلود فى الآخرة يجرى على مبدأ الثواب والعقاب، فأصحاب الجنة مخلدون فى الجنة، وأصحاب النار مخلدون فى النار. وقد أشار القرآن فى آيات عديدة إلى ذلك، «فأهل الثواب يقول عنهم (وأما

---

(١) الأحزاب: آية ٦٦.
(٢) يونس: آية ٥٤.
(٣) الغاشية: آية ٢-٤.
(٤) يوجد بحوث كاملة فى هذا المجال مثل (مشاهد القيامة فى القرآن)، التصوير الفنى فى القرآن للأستاذ سيد قطب، الناشر دار الشروق).

الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ)(١).

وأهل العقاب يقول عنهم (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا)(٢). هكذا الآخرة خلود بلا موت فى الجنة أو فى النار، لأن الموت يزول وينتهى وتبقى الحياة الأبدية الخالدة ما شاء الله لها كما أخبرنا الحديث عن ابن عمر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا صار أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار جئ بالموت حتى يجعل بين الجنة والنار فيذبح، ثم ينادى مناد: يا أهل الجنة لا موت، يا أهل النار لا موت، فيزداد أهل الجنة فرحا إلى فرحهم وأهل النار حزنا إلى حزنهم»(٣).

(٢) خلود النفس عند فلاسفة الإسلام

(نبذة تاريخية)

لعبت فكرة الخلود، دورا كبيرا فى حياة الإنسان منذ فجر التاريخ. والإنسان بطبيعته وتكوينه تواق يبحث عن الدوام والبقاء. فكان أجدادنا قدماء المصريين من أكثر الأمم شغفا بمشكلة الخلود «وقد احتلت فى نفوس المصريين القدماء فكرة الحياة بعد الموت مكانة عظيمة.. فقد كانوا يخلدون الروح.. وكانوا يؤمنون بالقيامة والبعث»(٤).

(١) هود: آية ١٠٨.
(٢) الجن: آية ٢٣.
(٣) الترغيب والترهيب: المرجع السابق ص٥٦٥.
(٤) د. سيد عويس: الخلود فى حياة المصريين المعاصرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٢ ص٥١، د. زكى نجيب محمود: الشرق الفنان الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٥ ص٢٦-٢٧.

ثم ظهرت هذه الفكرة على مسرح الحياة اليونانية بشكل واضح مع سقراط، لقد آمن سقراط بالخلود النفسانى إيمانا عميقا، ولعل موقفه من المحاكمة ورفضه الهرب والفرار لخير دليل على ذلك. ومعظم كتاباته هى ثورة على الجسد، ثورة روحية للتحرر والارتقاء إلى الحياة الحقة، التى لا يبلغها إلا الفيلسوف الحق. ولقى سقراط حتفه الأخير بنفس مستبشرة آملة فى حياة أخرى خالدة فى ظل الآلهة «ولم تظهر مشكلة الخلود بشكل علمى ومنظم إلا على يد أفلاطون[١] الذى اهتم بهذه المشكلة الميتافيزيقية، وحاول أن يبرهن على خلود النفس بالبرهان والدليل. ويؤكد على أن النفس خالدة فى الآخرة، وقد أفرد لهذا الموضوع محاورة كاملة، هى محاورة «فيدون» وهى تعد فى رأينا أعظم ما سطر أفلاطون على الإطلاق بصدد موضوع الخلود. ولا جدال أن هذه المحاورة كان لها أثرها فى اللاحقين من فلاسفة الإسلام[٢].

ولم يكن فلاسفة الإسلام ومفكروه أقل اهتماما من فلاسفة الإغريق، بل أن قضية الخلود شغلت العقل الإسلامى، وقل أن نجد فيلسوفا مسلما لم يتعرض لهذه القضية وخاصة أن موضوع الخلود يعد من القضايا التى ارتبطت بالعقيدة، فكان ولابد على الفيلسوف المسلم أن يعالج هذه القضية «فمسألة الحياة بعد الموت من القضايا التى ارتبطت بالعقيدة، إنها مسألة بحث وتفكير وليس قصارها أنها

(١) John Burnet: Greek Philosophy Part, 1, Thales to Plato, p. 333.

(٢) انظر: محاورة فيدون لأفلاطون ترجمة د. على سامى النشار، عباس الشربينى دار المعارف سنة ١٩٧٤ (الفصل الثالث، فيدون فى العالم الإسلامى ص١٤٣-١٧٣.

مسألة اعتقاد وإيمان[١]. ولابد لنا فى الإشارة إلى أن البحث فى الخلود يعد على جانب كبير من الأهمية إذ أنه يتعلق أساسا بفلسفة الموت، هى مشكلة ميتافيزيقية من أهم المشكلات التى يهتم بها الفيلسوف[٢] وليس ثمة فلسفة إلا قالت فى الخلود كلمتها سواء بالايجاب والسلب[٣].

هذا ولقد شغلت النفس ومصيرها منذ القدم الفلاسفة والحكماء وفكروا فى أمرها وبقائها بعد الموت فقالوا بخلودها ويتجلى الاهتمام بالنفس ومصيرها فى فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو[٤].

واختلف المفكرون والفلاسفة بصدد هذه المشكلة الميتافيزيقية حتى الآن، فى تاريخ الفكر الفلسفى، ولم يصلوا إلى حل حاسم بصددها وكما يقول إقبال «ما من عصر من العصور يطاول عصرنا هذا فى مقدار ما كتبه عن موضوع الخلود، ومازالت أقلام الكتاب تزيد فى محصوله على الدوام بالرغم مما احرزت المادية الحديثة من انتصارات. على أن الجدل الميتافيزيقى فى البحث لا يمكن أن يوفر لنا إيمانا قاطعا بالخلود الشخصى[٥].

كان أول من اعتقد فى خلود النفس من فلاسفة الإسلام الكندى «ويبدو أنه ينحو فى كلامه عن النفس منحاً روحانيا لا ماديا، وهو

---

(١) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، الأعمال الكاملة مجلد٧ جزء ٣، دار الكتاب اللبنانى بيروت ص١٧٨.

(٢) د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف ط٤ سنة ١٩٧٤، ص٣٢٤.

(٣) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جزء أول ط٣ دار المعارف ص١٧٨.

(٤) مقال للأستاذ سليم عمار ضمن نشرة تصدرها كلية الطب بتونس بمرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا ص٢٢.

(٥) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام: ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر ص١٢٨.



منحى يتفق مع اتجاه سقراط وأفلاطون، وأفلوطين الذى أصلح ترجمة بعض تاسوعاته[١]. ويعرف النفس بأنها جوهر عقلى متحرك من ذاته، وأنها جوهر إلهى روحانى بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض وهى النور الأعلى الشريف الذى تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدى ومستقرها الدائم أى أن الكندى يعترف صراحة بخلود النفس[٢].

واختلف الدارسون بصدد موقف الفارابى، فريق يعتقد فى قوله بالخلود وآخر ينكره والبعض يراه مضطربا، ولقد ظن المرحوم الدكتور محمود قاسم أن الخلود فى الآخرة كان خلودا جمعيا لا فرديا عنده[٣]. بينما البعض يرى أن النفس الخالدة هى التى تبلغ مرتبة العقل المستفاد، وتصبح فى غنى عن المادة، قادرة على الاتصال بالعقل الفعال، فتصبح إلهية بعد أن كانت مادية[٤] مهما يكن من أمر، فإن رأى الفارابى فى خلود النفس لا يخلو من التردد والاضطراب، لأنه يقول به تارة، وينكر أخرى، ولو لم يتدارك ابن سينا الأمر بعد لبقى هناك مجال واسع لتحامل علماء الدين على الفلسفة[٥].

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى: الكندى فيلسوف العرب (سلسلة إعلام العرب) الهيئة المصرية العامة سنة ١٩٨٥ ص٢٥٣.

(٢) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام دار المعرفة الجامعية ص٢٥٠، حنا الفاخورى، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جزء ٢ دار الجيل بيروت ص٧٧.

(٣) د. محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام الأنجلو ط٢ سنة ١٩٥٤ ص١٥٨-١٦١.

(٤) سعيد زايد: الفارابى دار المعارف ص٣ ص٥٠.

(٥) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية دار الكتاب اللبنانى بيروت، ص١٦٦، حنا الفاهورى ،خليل الجر، نفس المرجع ص١٢٣.

اهتم ابن سينا بمشكلة الخلود، ربما فاق أستاذه الفارابى، وليس ثمة شك فى أن ابن سينا كان أكثر وضوحا بصدد هذا الموضوع. وقد دلل بالبراهين العديدة على خلود النفس فى الآخرة. بل هو يعتبر ثالث ثلاثة فى تاريخ الفكر الفلسفى، لا تذكر مشكلة الخلود إلا مقترنة بأسمائهم، أفلاطون فى القديم، وابن سينا فى الوسيط، وكانط فى الحديث.

ولا نستطيع أن نقول، إن الغزالى كان أقل اهتماما من ابن سينا، وإن كان أشد تأثرا به فى براهينه على الخلود، كذلك تبعه فى تقرير خلود النفس الجزئية على الرغم من تشهيره بفلاسفة الإسلام قبله وزعمه فى أنهم عجزوا عن إثبات هذا الخلود[1].

هذه أهم معالم تاريخ مشكلة الخلود فى المشرق، فإذا انتقلنا إلى المغرب وجدنا ابن طفيل، يعتقد بخلود النفس، ولا نجد له نصا يؤدى إلى إنكاد الخلود فإذن هو بعيد عن الاتجاه المادى، ونجد له رأيا محددا فهو إذن بعيد عن الشكاك. وإذا كان قد ربط الخلود بالمعرفة، بل أقامه على أساس المعرفة، فإن هذا يتناسب مع القول بالخلود النفسانى لا الجسمانى[2].

ولم يكن ابن رشد فى المغرب أقل غموضا واضطرابا من الفارابى فى المشرق بصدد مشكلة الخلود، وهذا ما أشار إليه الدكتور

---

(١) د. محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام الأنجلو ط٢ سنة ١٩٥٤ ط١٧.
(٢) د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ط٢ دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٨١ ص١٦١.

بدوى[١] ونعتقد «أن القول بوجود العقل الفعال خارج النفس الفردية يحتم القول بوحدة هذا العقل بالنسبة للإنسانية إذ تشارك فيه النفوس المتعددة ويترتب على مثل هذا القول إنكار الخلود الفردى الشخصى[٢]. ويتضح من رأى ابن رشد هذا أن الوجود الأخروى عنده فى حقيقته روحانى لا جسمانى، إذ الأجسام تفنى بما معها من استعدادات وعقول خاصة، ويبقى العقل العام وحده مجردا عن علائق الأبدان[٣].

مهما يكن من أمر، فنعتقد أن مشكلة «خلود النفس» من المشاكل الميتافيزيقية المعقدة التى مازالت وستظل مشكلة المشاكل، ما بقى الإنسان على هذه الحياة، ولقد اقتصرنا فى عرضنا لتاريخ المشكلة على عرض بعض نماذج من فلاسفة الإسلام، بايجاز، إذ أن عرض تاريخ المشكلة بشكل تفصيلى، سيلزمنا بعرضها عند علماء الكلام وغيرهم من الصوفية ونود أن نلمح إلى أننا لم نذكر كل الفلاسفة مثل فخر الدين الرازى، الذى لا يقل أهمية عن غيره.

ونعتقد أن هذا العرض، يعطى انطباعا لا بأس به، ويشعر القارئ أن هذه المشكلة قد شغلت فلاسفة الإسلام، وحاول كل منهم جهد الطاقة، أن يقترح الحلول المناسبة لها.

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: ارسطاليس فى النفس وكالة المطبوعات الكويت سنة ١٩٨٠ ص١٣.
(٢) د. زينب الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى دار الثقافة للنشر والتوزيع ص٣٣.
(٣) د. محمد بيصار: فى فلسفة الوجود والخلود دار الكتاب اللبنانى ط٣ سنة ١٩٧٧ ص١٧٦.

(٣) خلود النفس

تمهيد:

تمثل قضية الخلود حجر الزاوية فى موضوع بحثنا «خلود النفس بين ابن سينا والغزالى»، ونود أن نلمح إلى أن ما قدمنا من فصول سابقة حول تعريف النفس، وإثبات وجودها، والبحث عن وحدتها، وهل هى قديمة أم حادثة إلى التأكيد على جوهريتها وروحانيتها، ومخالفة طبيعتها عن الجسم، كل ذلك ما هو إلا مقدمات للولوج إلى قمة الموضوع وذروته وهو «مصير النفس».

ولا شك فى أن فكرة الخلود ترفع من قيمة الإنسان، وتؤكد مسئوليته. وفى الأدلة النقلية ما يكفى لتقبل المؤمن لها، وما يملأ قلبه يقينا بها. ولكن الباحثين من فلاسفة لاهوتين شاءوا أن يضيفوا إلى ذلك أدلة عقلية، فاتخذوا من طبيعة النفس أو من وظيفتها وسيلة للتدليل على خلودها ولم تكن مهمتهم يسيرة فإن الخلود ليس مما يبرهن عليه برهنة عقلية منطقية. بيد أنه إذا كان العقل عاجزا عن اثبات الخلود، فهو أعجز عن نفيه، وخطأ أن يزعم أنصار المذهب المادى أن تجربتهم لا تسلم بحياة غير هذه الحياة، فإن للتجربة ميدانا لا تتجاوزه، ومن العبث أن نتكلم باسم العلم والتجربة فى دائرة تسمو على التجربة[1].

إن الفلاسفة الذين قالوا ببقاء النفس بعد الموت، يقولون بذلك لأنهم وجدوا القول به ضرورة عقلية يستلزمها اختلاف النفوس،

(١) د. إبراهيم مدكور: فى الفكر الإسلامى مطبعة سميركو ص١٤٩.



وحاجة كل منها إلى التطهر والتكمل فى حياة بعد هذه الحياة، ووجوب هذا التطهر والتكمل لاستقامة قضاء العدل الالهى بين الاخيار والأشرار[١].

ونعتقد أن أدلة وجود النفس التى سبق أن عرضنا لها عند كل منهما، وكذا أدلة روحانية النفس يمكن أن تضم بعضها إلى بعض كبراهين عقلية على خلود النفس وبقائها، إذ أن هذه الأدلة والبراهين تقوم على قاعدة أساسية هى مخالفة طبيعة النفس كحقيقة روحية جوهرية عن حقيقة البدن. إلا أن كلا من ابن سينا والغزالى قد قدما براهين أخرى خاصة بالخلود.

خلود النفس بين ابن سينا والغزالى:

قبل أن نعرض لرأى ابن سينا والغزالى فى خلود النفس، يجدر بنا أن نعرض لمعنى الخلود فى اللغة، فكلمة خلود: تعنى دوام البقاء فى دار لا يخرج منها، خلد يخلد خلودا بقى وأقام ودار الخلد الآخرة لبقاء أهليها فيها وخلده الله وخلده تخليدا وقد أخلد الله أهل دار الخلد فيها وخلدهم وأهل الجنة خالدون مخلدون آخر الأبد[٢].

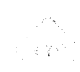
وتعتبر مشكلة خلود النفس من المشاكل التى حار فيها الباحثون والدارسون، ولاجدال فى أن فلاسفة الإسلام قد وقفوا على التراث اليونانى، وكان لذلك صداه فى تصورهم للمشكلة، صحيح أن

(١) عباس العقاد: الفلسفة القرآنية (الأعمال الكاملة المجلد السابع جزء ٣) دار الكتاب اللبنانى ص١٨٣.
(٢) ابن منظور: لسان العرب فصل الخاء ص١٤٣، وانظر أيضا كتاب محيط المحيط تأليف بطرس البستانى ص٥٧٤-٥٧٥.

أفلاطون كان واضحا بصدد الخلود، ولم يكن غامضا أو مضطربا فيه، إلا أن أستاذه أرسطو لم يحدد موقفه من خلود النفس، بل كان أقرب إلى النفى منه إلى الاثبات، وخاصة قوله بخلود العقل الفعال وما دار حوله من مشاكل كثيرة، وذهبت أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيرى فى هذا الصدد: «كان أرسطو يقصد فيما نعتقد أن هذا العقل الفعال هو الجزء العاقل الذى يظل باقيا بعد فناء الجوهر الإنسانى الفردى. والنتيجة المترتبة على ذلك أن العقل الفعال ليس جزءا من النفس الفردية إنما هو جزء من النفس الكلية الخالدة الأزلية، اما العقل الممكن فهو فاسد بتعبير أرسطو نفسه»[1].

ولقد كان الفارابى أستاذ ابن سينا غير واضح المعالم بصدد معالجة مشكلة الخلود فيبدو أنه قال بخلود النفوس المنعمة والكاملة وعذاب بعض النفوس أو عدمها إذ لم تبلغ مرتبة العقل المستفاد. وقوله بعدم بعض النفوس هو الذى اختلف حوله الباحثون والدارسون يقول «كذلك فى مرضى النفوس من لا يشعر بمرضه ويظن مع ذلك أنه فاضل صحيح النفس فإنه لا يصغى إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم. فهؤلاء تبقى أنفسهم هولانية غير مستكملة استكمالا لا تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت أيضا[2]». هذا القول الذى ذهب بصدده الفارابى بفناء بعض النفوس وعدمها هو الذى أشعل حمى الوطيس ما بين القائلين بالخلود والمنكرين له «فسكان المدينة الفاضلة سينعمون بعد موتهم بسعادة عقلية صرفة ولكن الفارابى يضيف أن

(١) د. زينب الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى دار الثقافة النشر والتوزيع ص٣٢٣.
(٢) الفارابى: السياسات المدنية ص٥٣.



نفس سكان المدن الجاهلة قد تهلك وتصير إلى العدم مما يفتح مجالا ثالثا إلى جهنم إن صح اعتبار العدم مكانا، أو بالأحرى احتمالا ثالثا لا يعترف به القرآن»[١].

ويبدو لى أن محاولة التوفيق بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو، واعتبار أن الحقيقة واحدة، هو الذى أدى به إلى موقف التناقض والاضطراب بصدد معالجة «مشكلة الخلود». لأن أرسطو يرى أن النفس صورة الجسم بينما يراها أفلاطون جوهر روحى، فأراد التوفيق بينهما من جهة، وبين معطيات تراثه الإسلامى من جهة أخرى، فكان فى النهاية توفيقا غير موفق، ومهما يكن من أمر اختلاف الباحثين والدارسين، بصدد هذا المشكل، فيكاد يكون شبه اجماع بينهم على عدم وضوح الفارابى وأنه لم يحسم الموضوع وكما يقول الدكتور جميل صليبا. أن رأى الفارابى فى خلود النفس لا يخلو من التردد والاضطراب، لأنه يقول به تارة، وينكره أخرى. ولو لم يتدارك ابن سينا الأمر بعده لبقى هناك مجال واسع لتحامل علماء الدين على الفلسفة[٢]. ونظن أن الفارابى بموقفه هذا، فتح الباب للعديد من التفسيرات والتأويلات، ولن نستطيع أن نقطع برأى فى هذا الصدد وقد أشار إلى موقف الغموض والاضطراب أستاذنا الدكتور مدكور[٣].

---

(١) جان جوليفه: مقال انتشار الفكر الفلسفى فى علاقته بالإسلام حتى ابن سينا ضمن كتاب الإسلام والفلسفة والعلوم (اليونسكو) بمناسبة الاحتفال ببداية القرن الخامس عشر الهجرى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨١م ص٤٧.

(٢) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبنانى ص١٦٦، د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ص٣٧٥.

(٣) Dr. Madkour: La Place d'al Farabi dans L'ecole Philosophique Musulmane, Paris, 1934, p. 129.

كان ابن سينا أكثر وضوحا بصدد خلود النفس، فافترق فى هذا عن أستاذه الفارابى فالنفس فى رأيه إما خالدة فى السعادة والنعيم وإما خالدة فى الشقاء والجحيم ولم يضع ابن سينا إمكانية عدم بعض النفوس فى الآخرة، وخاصة أن ابن سينا يرى أن النفس حقيقة روحية بسيطة مجردة لتقبل المعقولات. حتى أن العلاقة بين النفس والجسد ليسا على سبيل الانطباع، بل العلاقة عرضية، وقيام النفس بالجسم، لا يدل على فسادها بفساده، لأن الجسم مجرد آلة للنفس يقول: «ولما كان النفس الناطقة التى هى موضوع ما للصور المعقولة، غير منطبعة فى جسم تقوم به، بل إنما هى ذات آلة الجسم. فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها، وحافظا للعلاقة معها بالموت، لا يضر جوهرا، بل يكون باقيا بما مستفيد الوجود من الجواهر الباقية[1].

فابن سينا يعتقد أن النفس الناطقة خالدة، ولا تفنى سواء كانت منعمة أم معذبة، لأن النفس هى الإنسان على الحقيقة، وجوهر النفس من طبيعة مخالفة لطبيعة البدن، فالنفس من عالم المعقولات ومن طبيعة بسيطة، والعلاقة بين النفس والبدن ليست علاقة ذاتية بل علاقة عرضية. النفس بالنسبة للبدن بمثابة مالك أو آمر يتصرف وليس للمأمور إلا الإنصياع والطاعة والنفس من عالم المعقولات والبدن من عالم الكون والفساد، فكيف يتصور فناءها بفناء البدن. زد على ذلك أن الإنسان إذا نام، فتتعطل جميع حواسه ومداركه ما عدا النفس فهى تستطيع أن تدرك وترى وتسمع فى الرؤيا الصادقة مما لا

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات جزء ٣ تحقيق د. سليمان دينا دار المعارف ص٢٤٢، ٢٤٣.



يتيسر لها فى حالة اليقظة، والنوم أقرب الشبه بالموت، فهل النفس تموت عند النوم المشاهد أنها لا تموت، دل ذلك، على أن النفس، تفارق البدن بالموت، وتتعطل قوى البدن ويفنى البدن، أما النفس فتظل خالدة باقية على الدوام. فى أبدية علام البقاء والخلود أى عالم المعقولات، فإذا كانت النفس بالعلم والعمل انجذبت لعالم المعقولات والأنوار الإلهية. يقول «أعلم أن الجوهر الذى هو الإنسان على الحقيقة لا يفنى بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن، بل هو باق لبقاء خالقه تعالى، وذلك لأن جوهره، أقوى من جوهر البدن لأن محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه، والبدن منفصل عنه تابع له، فإن لم يضر مفارقته عن الأبدان وجوده، إذا البدن موجود باق بعد الموت، فلأن لا يضر وجود النفس وبقاؤه كان أولى ولأن النفس من مقولة الجوهر، ومقارنته مع البدن مع مقولة المضاف، والإضافة أضعف الأعراض لأنه لا يتم وجودها بموضوعها، بل يحتاج إلى شئ آخر هو المضاف إليه، فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان أضعف الأعراض المحتاجة إليه، ومثاله أن يكون مالكا لشئ متصرفا فيه فإذا بطل ذلك الشئ ولم يبطل المالك ببطلانه ولهذا فإن الإنسان إذا نام بطلت عنه الحواس والإدراكات وصار يلقى كالميت، فالبدن النائم فى حالة شبيهة بحال الموت كما قال رسول الله عليه السلام «النوم أخو الموت» ثم إن الإنسان فى نومه يرى أشياء ويسمعها بل يدرك الغيب فى المنامات الصادقة بحيث لا يتيسر له اليقظة، ذلك برهان قاطع على أن جوهر النفس غير محتاج هذا البدن، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعطله، فإذا مات البدن وخرب

تخلص جوهر النفس عن جنس البدن، فإذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب إلى الأنوار الالهية وأنوار الملائكة والملأ الأعلى الجذاب ابرة إلى جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة نودى من الملأ الأعلى (يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى)[1].

والواقع أن ابن سينا لم يشر سواء من قريب أو بعيد إلى مسألة عدم بعض النفوس أو النفس التى لم تبلغ مرتبة العقل المستفاد وتصبح على حالتها الهيولانية، ومن ثم تفنى بفناء الجسم كما ذهب الفارابى فى هذا الصدد وأوقعنا فى مشكل محير.

كان ابن سينا أقرب إلى الوضوح والإتساق من الفارابى، ولئن كان الفارابى أستاذه وتأثر به فى العديد من المسائل، فنعتقد أنه فاق أستاذه من الوضوح والبيان «فهو لا يتعرض للتفريق بين العقل الهيولانى والعقل المستفاد فى النفس من جهة خلودها، لأن النفس الناطقة فى نظره، لا تختلف بالنوع عندما ننتقل إلى درجة العقل بالفعل أو درجة العقل المستفاد. وهنا يخالف ابن سينا رأى أرسطو واسكندر الأفروديسى والفارابى ويقول إن النفس لو أصبحت شيئا أخرى بحصول المعقولات لما ظلت هى هى، فإنها المحل القابل للمعقولات، وأخص خواصها العقل، والمعقولات صور الأشياء التى

(١) ابن سينا: رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ضمن كتاب أحوال النفس تحقيق الأهوانى ص١٨٧، رسالة فى معرفة النفس الناطقة، ص٩-١٠.



تعقلها وتظل مختلفة عنها والنفس خالدة لأنها ذات روحانية غير مركبة»[١].

أما الغزالى فهو لم يختلف مع ابن سينا بصدد «خلود النفس» وإن كان هناك ثمة فرق، فهو فى طريقة المعالجة بينهما، وكما لاحظنا أن الغزالى فى معالجته، لكل جزئيات موضوع الخلود، يقترب من الشرع، ويعزز موقفه بالتعويل عليه، فمنذ حديث الغزالى عن تعريف النفس يطرح نفسه على النقل، وعندما عرض لبراهين وجود النفس أضاف البرهان الشرعى، وكذلك فى البرهنة على روحانية النفس يعول أيضا على الشرع. وكما سنلاحظ فى عرضنا لبراهين خلود النفس، إن الغزالى لا يكتفى بعرض البراهين الفلسفية، كما قدمها سلفه ابن سينا، بل يزيد عليه فى البرهان الشرعى.

ولعل هذا، فى نظرنا، ما يجعل الغزالى يفترق عن ابن سينا من حيث طريقة المعالجة والطرح والنهج بين كل منهما. بينما الغزالى ينشد الفلسفة الدينية التى تستند إلى العقيدة، نجد ابن سينا يريد معالجة فلسفية أو أكثر عقلانية، وإن كان ابن سينا ينحو أحيانا إلى الرموز والتأويلات الباطنية مثل تأويله لمفاهيم الجنة والنار والبعث وغيرها وكما عرض لذلك فى رسالته «الأضحوية فى أمر المعاد» - يقول الغزالى «الشئ لا يوصف بالعدم ما لم يقل أنه قابل للعدم. وإذا كانت النفس قابلة للعدم، فلا تخلو أن يكون ذلك فى طبعها ويكون العدم ذاتيا له. وأما أن تعدم لاختلال شرط فى وجودها. وأما أن تعدم

---

(١) حنا الفاخورى، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جزء ٢ ص١٨٥.

لارادة باريها أن تنعدم. وبطل أن يكون العدم من صفات ذاتها، إذ ذلك يؤدى إلى أن لا تبقى فى زمانين وهو محال وبطل أن يقال هى باقية بشرط إذ قدمنا أن القائم بنفسه لا يفتقر إلى شرط. وبطل أن يقال تعدم لإرادة باريها فإن إرادة باريها لا يعلم إلا من جهة الرسل عليهم السلام. وقد أخبرت الرسل صلى الله عليه وسلم أنها لا تعدم والله ولى الهداية»(١) والمتأمل فى هذا النص، يتضح له أن النفس لا تعدم من ذاتها، إذ هى من البسائط الروحية والبسيط لا يعدم والنفس قائمة بذاتها، إذ هى محل المعقولات فلا تحتاج إلى شرط فى قيامها. ولا يصح القول أن تعدم النفس بارادة بارئها، لأن إرادة الله لا تعرف أو تعلم إلا عن طريق الأنبياء، والرسول صلى الله عليه وسلم أخبرنا أن الأرواح لا تعدم البتة، وأنها خالدة باقية، وهنا نفى الغزالى الاحتمالات الثلاثة التى يمكن أن تؤدى إلى القول بعدم النفس، وكأنما كان فيلسوفنا الغزالى يود التأكيد على مقولة خلود النفس فى الآخرة، وخاصة أن الخلود يعتبر أصل هام من أصول جميع العقائد والشرائع السماوية يقول «هذه الروح لا تفنى البتة بل تتبدل بالموت حالها فقط ويتبدل منزلها فتترقى من منزل إلى منزل والقبر فى حقها إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران إذا لم يكن لها مع البدن، علاقة سوى استعمالها البدن وافتتاحها أوائل المعرفة به بواسطة شبكة الحواس، فالبدن آلتها ومركبها وشبكتها، وبطلان الآلة والمركب والشبكة لا توجب بطلان الصائد(٢) ونلاحظ

---

(١) الغزالى: معراج السالكين تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة، ص١٢٤.

(٢) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ص١٧٧، أحياء علوم الدين المجلد الرابع. الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان ص٤٩٤.

هنا أيضا كيف أن الغزالي يتشدد في القول على أن الروح لا تموت ولا تفنى البتة، وأن البدن ما هو إلا مجرد آلة كمثال الصياد الذى يستعمل المركب والشبكة في أداء مهمته، فعدم الشبكة والمركب وفسادهما لا يدل على فناء الصائد إذ العلاقة بينهما علاقة عرضية وليس ذاتية.

(٤) براهين خلود النفس بين ابن سينا والغزالى

بعد أن أكد كل من ابن سينا والغزالى، على بقاء النفس وخلودها في الآخرة، قدم كل منهما براهين عدة على خلود النفس، وهى براهين عقلية، تعتمد بشكل أو بآخر على مبدأ أساسى هو جوهرية النفس وروحانيتها، وهو يذكرنا بما قدمناه في بداية البحث «الفصل الأول» حول تعريف النفس وكيف انتهى كل من ابن سينا والغزالى بهذا التعريف «النفس جوهر روحى» الذى هو أقرب إلى الأفلاطونية بقدر ما يبتعد عن المشائية، ها هو نفس المبدأ يعيش مع ابن سينا والغزالى منذ البداية حتى قمة الموضوع الميتافيزيقى إلا وهو «مشكلة خلود النفس»، وكأنما كان الفيلسوفان على وعى وهما بصدد تحديد المصطلح والتعريف مسبقا، بأهميته، لكى يؤسسا عليه النسق الفلسفى الذى يأملان تشييده، وحتى يظهرانه في صورة اتساق وانسجام مع مبادئه وأصوله من جهة، ويكون أقرب إلى العقائد والشرائع السماوية من جهة أخرى.

ولا ندعى أن براهين خلود النفس عند كل منهما، جديدة كل الجدة، أو من بنات أفكارهما، إذ أنهما قد تأثرا في هذا المضمار

ببراهين خلود النفس عند أفلاطون وخاصة فى محاورة فيدون، ولا ننكر أنهما قد أضافا إلى هذه البراهين ما يعمقها ويعضدها. لأن كل منهما كان يعلم تمام العلم أهمية الموضوع وخطورته وهو خلود النفس «وخاصة أن هذا الموضوع تعتمد عليه النظريات الأخرى، مثل نظرية الاتصال، والعشق، والسعادة وغيرها، ونود أن نشير وكما سبق أن قلنا وكررنا أن براهين روحانية النفس عند ابن سينا والغزالى هى تعتبر بشكل أو بآخر براهين على خلودها، إذ أن إثبات روحانيتها يفضى بنا إلى القول بسرمديتها وخلودها فى الآخرة، وسوف يتضح من خلال عرض البراهين، كيف يفترق الغزالى فى معالجته عن ابن سينا كما قلنا من قبل.

أولا: *البراهين الفلسفية*:

(١) برهان *الانفصال عند ابن سينا*:

يبنى فيلسوفنا هذا البرهان على اختلاف طبيعة النفس كحقيقة جوهرية روحية لا تفنى، عن الجسد كطبيعة مادية قابلة للفناء والعدم. وقد عرض ابن سينا هذا البرهان فى الشفاء، والنجاه، وأحوال النفس.

وموضوع هذا البرهان أن كل شئ يفسد بفساد شئ آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق فأما أن يكون:

(أ) تعلقه به تعلق المكافئ فى الوجود.

(ب) تعلقه به تعلق المتأخر فى الوجود.



(جـ) تعلقه به تعلق المتقدم عليه فى الوجود الذى هو قبله بالذات لا بالزمان.

وتعلق المكافئ فى الوجود يعنى إذا كان النفس والجسم قد وجدا معا، فإما أن تكون العلاقة بينهما علاقة ذاتية، وقد أبطل ذلك ابن سينا لعدم انطباع النفس فى الجسم، وأما أن تكون العلاقة بينهما عرضية، ولما كانت العلاقة عرضية، إذن لم تبطل النفس بفناء الجسم. وقد قال ابن سينا فى هذا الصدد «فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ فى الوجود وذلك أمر ذاتى لا عارض. فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه. فليس لا النفس ولا البدن بجوهر ولكنهما جوهران - وان كان ذلك أمرا عرضيا لا ذاتيا فإذا فسد إحدهما بطل العارض الآخر من الإضافة ولم تفسد الذات بفساده»[١].

وإما أن يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المتأخر فى الوجود لزم ذلك أن يكون البدن علة النفس، والعلل تنقسم إلى علة فاعلة، وعلة مادية، وعلة صورية، وعلة غائية، ولا يتصور أن يكون الجسم علة فاعلة، لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل بنفسه بل بقوة المادية، ولما كانت من الأعراض فلا يجوز أن يكون علة فاعلة، كذا لا يمكن أن يكون الجسم علة مادية، لأن النفس غير منطبعة فى الجسم، فلا يمكن للمادى أن يكون علة لغير المادى، وإذا كان الأمر كذلك فى العلة الفاعلية والمادية، كان من المحال بالنسبة للعلة الصورية والغائية بل العكس هو الأولى فى هذا الأمر. يقول ابن سينا «وإن كان تعلقه به

(١) ابن سينا: النجاة ص١٨٥.

تعلق المتأخر عنه فى الوجود، فالبدن علة للنفس فى الوجود والعلل أربع، فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود، وأما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم وأما أن يكون علة صورية، وأما أن يكون علة كمالية. ومحال أن يكون علة فاعلية، فإن الجسم - بما هو جسم - لا يفعل شيئا، وإنما يفعل بقواه، ولو كان يفعل بذاته لا بقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل. ثم القوى الجسمانية كلها إما أعراض وأما صور مادية، ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا فى مادة، ووجود جوهر مطلق، ومحال أيضا أن تكون علة قابلية. فقد بينا وبرهنا أن النفس ليست منطبعة فى البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون إذن البدن متصورا بصورة النفس يتركب ويمتزج تركيبا ما، فتنطبع فيه النفس، ومحال أن يكون علة صورية للنفس أو كمالية، فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس. فإذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية»[١].

فلم يبق إذن إلا أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم فى الوجود، بحيث تكون النفس سابقة والجسم لاحقا، وهذا إن صح لزم عنه أن يكون الجسم خاضعا للنفس لا النفس للجسم، ولكن القول بحدوث النفس يمنع اعتبار تعلقها بالجسم تعلق المتقدم فى الوجود[٢].

---

(١) ابن سينا: أحوال النفس «رسالة فى النفس وبقاءها ومعادها» حققه وقدم له د. الأهوانى سنة ١٩٥٢ ط١ عيسى البابى ص١٠٠.

(٢) ابن سينا: أحوال النفس ص١٠٢.

وهكذا ينتهى فيلسوفنا إلى أن العلاقة بين النفس والجسد عرضية، ومن ثم فإذا كان الأمر على هذا، فقد بطل أنحاء التعلق كلها، وبقى أن لا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن، بل تعلق فى الوجود بالمبادئ الأخر التى لا تستحيل ولا تبطل(١). ونود أن نشير إلى تأكيد ابن سينا هنا على خلود النفس وصلتها العارضة بالبدن، إلا أنه فى قوله بالحدوث يجعل النفس مرتبطة بهذا الجسم، لأنها تحدث عند حدوث الجسم الصالح لها. ويبدو أن فيلسوفنا حاول أن يهرب من القول بقدم النفس، إذ لا قديم إلا الله، إلا أنه عندما ذهب يؤكد على خلودها، أكد على انفصالها عن الجسم لاختلاف طبيعة كل منهما ولما كانت النفس متشخصة بالجسم فى وقت حدوثها، كان ابن سينا متناقضا ما بين القول بالحدوث تارة، والقول بانفصال النفس وخلودها تارة أخرى، ولم يكن فى وسع ابن سينا أن يضحى بطرف منهما، إذ لو قال بقدم النفس فكيف ولا قديم إلا الله، فضلا عن اصطدامه بالعقيدة، وكان لزاما عليه أن يقول بانفصالها، لاختلاف طبيعتهما الجوهرية، ولأن النفس والجسم جوهران متمايزان، ولكى يحافظ على خلود النفس فى الآخرة. وهذا ما أخذه على ابن سينا أستاذنا الجليل الدكتور مدكور بقوله: «فى حدوث النفس يقول ابن سينا أن النفس حادثة بحدوث البدن الصالح لها ولا تتخصص ولا تتعين إلا بالبدن، وفى برهانه على خلود النفس يرى النفس منفصلة

---

(١) نفس المرجع: نفس الصفحة، د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية دار الكتاب اللبنانى بيروت ص٢٤٩، د. صليبا: من أفلاطون لابن سينا المكتبة التجارية الكبرى ط٣ سنة ١٩٥١ ص١٢٠-١٢١.



عن الجسم، فبينما يربطها فى الحدوث بالجسم، إذا به فى الخلود يفصلها عن الجسم(١).

(٢) برهان الانفصال عند الغزالى:

حذا الغزالى حذو ابن سينا فى هذا البرهان العقلى، ولن نجد جديدا يذكر فى هذا الشأن، بل إن الغزالى يبنى برهانه هذا على نفس القاعدة التى اعتمد عليها ابن سينا، وهو مخالفة طبيعة النفس كحقيقة روحية جوهرية منفصلة عن طبيعة البدن كطبيعة مادية فانية.

ويبدو أن هذه البرهنة راقت للغزالى، حتى أنه يستعير نفس الألفاظ والعبارات، وموضوع البرهان العقلى، فلأن كل شئ يفسد بفساده شئ آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق، وكل متعلق بشئ آخر نوعا من التعلق فإما أن يكون تعلقه به:

(أ) تعلقه به تعلق المكافئ فى الوجود.

(ب) تعلق المتأخر عنه فى الوجود.

(جـ) تعلق المتقدم عليه فى الوجود.

والفرض الأول، أن تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ فى الوجود، أى أنهما قد وجدا معا، لكن النفس والبدن ليسا بجوهر واحد، ولكنهما جوهران. ولما كانت النفس غير منطبعة فى الجسم كما بين الغزالى، فالصلة بينهما عرضية، وليست ذاتية، إذن فناء الجسم لا يبطل فناء

---

(٢) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جزء أول دار المعارف ط٣ ص١٨٦.

النفس، وقد قال الغزالى فى هذا الصدد «فإن تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ فى الوجود وذلك أمر ذاتى له لا عرضى، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه فليس لا النفس ولا البدن، بجوهر ولكنهما جوهران»[1].

والفرض الثانى وهو فرض عقلى أيضا يطرحه الغزالى، ـ وهو تعلق المتأخر عنه فى الوجود، وأن تعلقه تعلق المتأخر عنه فى الوجود، فالبدن فى هذه الحالة يكون علة النفس، والعلل تنقسم إلى أربعة علل، علة فاعلية، علة قابلية، علة صورية، علة كمالية وإذا ما حللنا هذه العلل الأربع، انتفى عن الجسم أن يكون علة النفس، فلو قلنا علة فاعلة، فمحال لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئا وإنما بقواه، ولما كانت القوى من الأعراض فلا يستساغ أن تكون علة فاعلة، ولو قلنا علة قابلية فمحال لأن الغزالى يقول قد برهنا أن النفس ليست منطبعة فى البدن، فكيف يكون متصورا بصورة النفس وإذا كان الأمر كذلك فى العلة الفاعلة والقابلية، فمحال أن يكون الجسم على صورية أو كمالية للنفس.

وهكذا يبقى الفرض الأخير، ولا نتصور أية علاقة إلا أن تكون النفس سابقة والجسم لاحق وهذه إن صحت تخضع النفس للجسم لا العكس. وينتهى الغزالى مثل سلفه ابن سينا بقوله «وإذا كان الأمر على هذا فقد بطل أنحاء التعلق كلها وبقى أن لا تعلق للنفس فى

(١) الغزالى: معارج القدس محيى الدين ناصر الكردى الطبعة الأولى ١٩٢٧م ص١٢٨.



الوجود بالبدن بل تعلقه فى الوجود الالهى بواسطة المبادئ الأخرى التى لا تستحيل ولا تبطل»[1].

وبصدد القول بحدوث النفس، يشرح الغزالى هذا، بأن النفس حادثة وخالدة فى نفس الوقت، وهو نفس الموقف السينوى المتناقض والذى سبق أن أشرنا إليه من قبل ويرى الغزالى أن حدوث النفس لا يوجب بطلانها ببطلان الجسم لأنه العلاقة بينهما عرضية يقول «إذا حدث التهيؤ بالنسبة والاستعداد للآلة فيلزم حينئذ أن تحدث من الجود الإلهى الفياض بواسطة العلل المفارقة شئ هو النفس وليس إذا وجب حدوث شئ مع حدوث شئ وجب أن يبطل ببطلانه وإنما يكون ذلك إذا كان ذات الشئ قائما بذلك الشئ[2].

(٣) برهان البساطة عند ابن سينا:

يبدو أن ابن سينا وجد أن البرهان الأول غير كافى، فأراد أن يدعمه ببرهان آخر، وهذا البرهان يعتمد أيضا على جوهرية النفس وروحانيتها، ومن ثم بساطة طبيعتها، لأن من المحال أن يجتمع فى النفس قوة الفساد وقوة الفعل أو وفعل أن يبقى، وكيف يجتمع الفاسد والخالد فى النفس الواحدة، وهى أحدية الذات. لو كان الأمر كذلك، لكانت النفس مركبة، وحيث أن النفس ذات روحية بسيطة، فهى إذن خالدة، وواضح أن هذا البرهان هو من فرض ابن سينا وليس برهان يقينى وعلى حد قول الدكتور مذكور «مجرد فرض يفترضه ابن سينا

(١) الغزالى: نفس المرجع ص١٣١، د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى دار المعارف ط٣ ص٣١١-٣١٤.

(٢) الغزالى: المرجع السابق ص١٣٠.

ويعوزه الدليل وهو موضع البحث والمناقشة ومثار الأخذ والرد»[١] وكم يذكرنا هذا البرهان، ببرهان البساطة عند أفلاطون الذى عرضه فى محاوره فيدون على لسان سقراط وليس ثمة شك أن الأثر الأفلاطونى كان له صداه فى برهنة ابن سينا[٢]. يقول ابن سينا فى هذا الصدد «إن شيئا آخر لا يعدم النفس البتة، وذلك أن كل شئ من شأنه أن يفسد بسبب ما ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد ففيه فعل أن يبقى. ومحال أن يكون من جهة واحدة وفى شئ واحد قوة أن يفسد وفعل أن يبقى، بل تهيؤه للفساد ليس بفعله أن يبقى، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل، لأن إضافة ذلك إلى الفساد، وإضافة هذا إلى البقاء، فإذن لأمرين مختلفين فى الشئ يوجد هذان المعنيان، فنقول: أن الأشياء المركبة، والأشياء البسيطة التى هى قائمة فى المركبة، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى، وقوة أن يفسد، فى الأشياء البسيطة المفارقة الذات، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران[٣].

(٢) برهان *البساطة عند الغزالى*:

حاول الغزالى أن يعضد برهانه الأول ببرهان آخر، كما صنع ابن سينا من قبل. ويرى أن النفس ذات روحية بسيطة، ولو فرضنا

---

(١) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه الجزء الأول طبعة ثالثة ط المعارف ص١٨٦.

(٢) أفلاطون: محاورة فيدون ترجمة د. النشار، وعباس الشربينى ص١٠٨، ترجمة د. عزت قرنى الناشر مكتبة الحرية ط٢ ص٦٢-٦٣.

(٣) ابن سينا: أحوال النفس ص١٠٣، د. النشار، د. أبو ريان: قراءات فى الفلسفة الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٧ ص٤٩٣، د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية دار الكتاب اللبنانى - بيروت - ٢٥٠، د. محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام مكتبة الأنجلو ط٢ سنة ١٩٥٤ ص١٦٤.

أن يجتمع فيها قوة الفساد، وفعل الخلود، لصارت مركبة. ولما كانت النفس من طبيعة جوهرية أحدية بسيطة فهى إذن خالدة. ونعتقد أن هذا البرهان راق للغزالى، بل هو يعتبر هذه البراهين من المضنون بها على العوام ولقد استعار الغزالى من ابن سينا فى هذا البرهان كل شئ تقريبا، فهو نهج نفس النهج، بل كان يستعير ألفاظه وعباراته. ولسنا فى حاجة إلى تكرارما قلناه من قبل أن الغزالى لم يشر من قريب أو بعيد إلى ابن سينا، وأيا كان الأمر فلن نستطيع أن نغض الطرف عن تأثر الغزالى بابن سينا فى هذا الصدد.

يقول الغزالى «إن النفس لا يتطرق إليها الفناء والعدم والفساد والهلاك وذلك أن كل شئ من شأنه أن يفسد بسبب ما ففيه قوة أن يفسد وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى ومحال أن يكون من جهة واحدة وفى شئ واحد قوة أن يفسد وفعل أن يبقى بل تهيؤه للفساد وليس لفعل أن يبقى فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل لأن إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء فإذا لأمرين مختلفتين فى الشئ يوجد هذان المعنيان. وهذا إنما يكون فى الأشياء المركبة أو الأشياء البسيطة فى المركبة - وأما فى الأشياء البسيطة المفارقة الذات فلا يجوز فيها هذان الأمران[1].

برهان المشابهة عند ابن سينا:

أحد براهين ابن سينا الميتافيزيقية الهامة، والتى يمكن إضافتها للبراهين السابقة ونعتقد أن هذا البرهان قد تأثر فيه ابن سينا ببرهان

(١) الغزالى: معارج القدس طبعة الكردى ص١٣٢، عبدالكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين ص١٥٨، د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى: ص٣٢٠-٣٢١.



«البساطة الذى عرضه أفلاطون فى محاورة فيدون». ولعل أفلاطون بنى برهانه هذا على مبدأ الشبيه يدرك الشبيه، أو أن النفس من طبيعة بسيطة والبسيط خالد، ومن ثم فهى تتشبه بالمبادئ المعقولة الخالدة فى عالم المثل، وهى بهذا خالدة خلودها. فقد ذهب ابن سينا فى هذا البرهان إلى «أن النفس الإنسانية فى عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية، وهذه باقية خالدة، فكل ما شابهها خالد خلودها وهى كما قدمنا صادرة عن العقل الفعال واهب الصور وهو جوهر عقلى أزلى باق ويبقى المعلول ببقاء علته»[1].

ويبدو لى أن ابن سينا كان يحاول أن يدلل على خلود النفس ويؤكد على مفارقتها للجسد فى الآخرة، ولا تفنى بفنائه، نستطيع أن نتلمس ذلك فى الإشارات والتنبيهات وهو من مؤلفات ابن سينا الخاصة والمضنون بها على غير أهلها التى يحاول أن يثبت فيه أن النفس منفصلة عن الجسد وخالدة فى الآخرة يقول «ولما كانت النفس الناطقة التى هو موضوع ما للصور المعقولة، غير منطبعة فى جسم تقوم به، بل إنما هى ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها، وحافظا للعلاقة معها بالموت، لا يضر جوهرها، بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية[2]. وهى محاولة من ابن سينا للبرهنة على خلود النفس، وانفصالها عن البدن، ويظهر فيها مدى تأثر فلاسفة الإسلام بمحاورة فيدون ورغم ما يؤخذ عليها

(١) ابن سينا: رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص١٣.
(٢) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات القسم الثالث ط٢ دار المعارف ص٢٤٣.

إلا أنه حاول أن يرتقى فى سلم المعرفة، وقد صوب نقد لهذا البرهان الدكتور مدكور بقوله: «إن قيمة هذا البرهان إنما تستمد من الميتافيزيقا السينوية وهى قائمة على نظرية العقول العشرة التى لا يقرها الفلك ولا الطبيعة الآن فى شئ. هذا إلى أن المشابهة التى يقول بها ابن سينا دعوى لم يقم عليها دليل، وهو نفسه يضع النفوس البشرية فى مستوى دون مستوى النفوس الفكلية، فكيف تخلد خلودها[1]. وإن لم يفصل الغزالى فى هذا البرهان فى حدود اطلاعنا، إلا أنه أشار إلى أن النفس من عالم الأمر فى ثنايا رسائله، وهذا القول أقرب الشبه ببرهان المشابهة.

ثانيا: *البرهان الشرعى عند الغزالى*:

مازال السؤال المطروح، لم استخدم الغزالى البرهان الشرعى طوال عرضه لمشكلة خلود النفس؟ لم لم يكتف بالبراهين الفلسفية كما ذهب إلى ذلك ابن سينا؟ هل نستطيع أن نقول أن الغزالى كان مرددا وحسب للأفكار السينوية؟

ظنى أن الغزالى عندما كان يستخدم البراهين الشرعية، كان على وعى بمدى أهميتها وخطورتها، إذ الشرع والعقل لا ينفصلان كما أكد على ذلك فيلسوفنا مرارا وتكرارا يقول: فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان متحدان»[2].

(١) د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جزء ٢، دار المعارف ص١٨٧.
(٢) الغزالى: معارج القدس، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى، القاهرة ص٦١.

وعندى أن الغزالى لم يكتف بالبراهين الفلسفية، إذ أن الغزالى يفترق عن سلفه ابن سينا حيث لاحظنا طوال معالجتنا للمشكلة، أن فيلسوفنا الغزالى لا يستغنى عن الشرع، وكما قلنا من قبل أن الغزالى رغم تأثره الشديد بالأفكار الفلسفية، فهذه حقيقة لا نستطيع أن ننكرها إنما كان الغزالى داهية فى علمه، عندما كان يبث أفكاره الفلسفية وراء عباءة الدين، بل استطيع أن أزعم أن الغزالى قد نقل البراهين الفلسفية على خلود النفس من ابن سينا لكون هذه البراهين أضحت كالحقائق العلمية لا خلاف عليها. فالغزالى لا يهمه مصدر الفكرة من أى صوب أو حدب، إن ما كان يشغله هو توظيف الفكرة فى مذهبه الفكرى، وعلى هذا الضوء، اعتقد أن الغزالى لم يكن مرددا وحسب للأفكار السينوية، بل كان يفترق فى تصوره للمشكلة ومنهج المعالجة، وهذا ما يلاحظه المتأمل فى الفكر الغزالى، ولعل تأثر الغزالى الشديد بالأفكار السينوية، بل ونقلها نقلا حرفيا فى بعض الأحيان، هو ما حدا ببعض الباحثين أن يتهم الغزالى بالتقليد، بل ذهب البعض إلى القول أن الغزالى لم يكن أكثر من مقلد ومردد لأفكار ابن سينا.

وما نحب أن نؤكد عليه، أن ما يجعل الفيلسوف يختلف عن فيلسوف لآخر، هو منهج العالجة وطريقة الطرح، ولذلك لم يكن عرض الغزالى للبراهين الشرعية، وتأكيده على الشرع من قبيل الصدفة، بل كان من أجل تهيئة المناخ لدخول الفلسفة، وذوبانها داخل الفكر السنى الأشعرى ولولا ذلك، لباءت محاولة الغزالى بالفشل الذريع لأننا نعلم كم من الفئات المخاطبة والسلطات

المناهضة، وخاصة إبان تأليفه «تهافت الفلاسفة». لذا.. ونحن بصدد عرض براهين خلود النفس عند ابن سينا لم نلحظ أو نشتم رائحة البرهان الشرعى عنده، ونعتقد أن هذا يجعلنا نقتنع أن الغزالى بهذا النهج يظل متفردا عن سلفه ابن سينا.

يعتمد البرهان الشرعى هذا، على القرآن والسنة ويحاول الغزالى أن يقتبس منهما للتدليل على خلود النفس، فهو يرى أن الأحاديث الشريفة أشارت إلى خلود النفس فى الآخرة، لأنه لولا لم تكن النفس خالدة لما أعتقد الناس أن إهداء الصدقات تصل إلى روح الموتى ثوابها، وكل هذا فى رأى الغزالى يدل على أن الروح خالدة، وكذلك الآيات القرآنية تبين أن الروح خالدة فى الآخرة، وخاصة أن القرآن يضرب لنا مثلا لأرواح الشهداء وهم منعمون فى الجنة يقول الغزالى: «أما المنقول فقوله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله) ومعلوم أن من كان حيا مرزوقا فرحا مستبشرا به لا يكون ميتا معدوما وكذلك قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر تسرح فى رياض الجنة. قد ترسخ فى جميع عقائد أهل الإسلام هذا فإن رسول المغفرة والرحمة لمن يكون باقيا لا لمن يكون فانيا وكذلك إهداء الصدقة فاعتقادهم إنها تصل إليه: وكذلك المنامات فكل ذلك دليل على أنها باقية»[1].

(١) الغزالى: معارج القدس، محيى الدين ناصر الكردى، ١٩٢٧م ص١٣٠.



(٥) البعث الجسدى عند ابن سينا

تمهيد:

تعتبر قضية المعاد من القضايا التى دار حولها الجدل فى مذهب ابن سينا، واختلف الدارسون والباحثون حول هذا الموضوع، وربما يعود ذلك إلى عمق ووعورة هذه القضية إذ أن قضية المعاد من القضايا الميتافيزيقية التى كتب فيها ابن سينا الكثير من كتاباته ورسائله، وسوف يتضح من خلال العرض وتحليل ابن سينا وكيف كان مهتما بهذا الموضوع.

فمن الباحثين من يقف من ابن سينا موقف المدافع، عن هذه القضية ويرى أنه من القائلين بالمعاد الجسمانى والروحانى، ويحاول أن ينفى عنه تهمة انكار البعث الجسدى(*)، ومع تقديرنا لهذه الرؤى، إلا أننا يجب أن نفصل الذات عن الموضوع، ولا نجعل الذات تؤثر على الموضوع بشكل يغير من حقيقة الموضوع. فسواء قال ابن سينا بالبعث الجسدى والروحى أم بالروحى وحده، نعتقد أن مهمتنا تقتضى أن نعرض الحقيقة الفلسفية كما هى، وبموضوعية وأمانة، أما

(*) أمثال الدكتور جعفر آل ياسين فى كتابه (فيلسوف عالم) دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفى الناشر دار الأندلس ط١ سنة ١٩٨٤. (يحاول الباحث أن يدافع عن ابن سينا دفاع المرابطين فى موقع البطولة والفداء، زاعما أن ابن سينا لم ينكر البعث الجسدى فى الأضحوية، ظانا أن هذه ضجة مفتعلة من الباحثين، والحق أن البحث الموضوعى فى بحثنا، قادنا إلى أن ابن سينا قد أنكر البعث الجسدى بما لا يدع مجالا للشك، ولعل هذا سمة بعض الدارسين، عندما يبحث فى فكر فيلسوف ما، يظن أنه الابن الشرعى الوحيد له، والأمانة تقتضيه تبرئة الفيلسوف عما يخالف العقائد، ولسنا من أنصار هذا النهج، وما يهمنا أن نعرض الحقيقة بأمانة وحيدة وموضوعية سواء اتفقنا أم اختلفنا مع الفيلسوف، انظر المرجع المذكور ص١٩٥).

عرض هذه الآراء أو تلك على معيار الدين فتلك قضية أخرى، وليس من حقنا أن نلزم ابن سينا برأى لم يقل به.

والبعض الآخر يرى أن فيلسوفنا ينكر البعث الجسدى، ولا يعترف بالشرائع والنبوات وهذا الفريق أيضا، تبدو الحدة المفتعلة فى عرض الرأى، ولا يهمه إلا أن ينال من فكر الرجل، وأغلب الظن أن المعالجة بمثل هذا النهج لا تخدم فكر ابن سينا ولا تقدمه إلى الأمام كثيرا.

المعاد في اللغة:

يقول ابن سينا «أما المعاد فى لغة العرب فمشتق من العود وحقيقة المكان أو الحالة التى كان الشئ فيه، مباينة فعاد إليه. ثم نقل إلى الحالة أو إلى الوضع الذى يصير إليه الإنسان بعد الموت»[1].

فقضية المعاد أو البعث تقتضى عود النفس أو البدن فى الآخرة، إلى ما كان عليه فى الدنيا، ولفظ البعث اسم مشترك فى اللغة العربية يحتمل ثلاثة معان فمنها قول القائل بعثت أرسلت كما قال تعالى (بعث الله النبيين) يعنى أرسلهم، ومنها ما يكون معنى البعث، هو بعث الأجساد الميتة من القبور ونشر الأبدان من التراب، كما وعد الكفار والمنكرون بقولهم «أأذا متناوكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون» (المؤمنون : آية ٨٢) ومنها بعث النفوس الجاهلة من نوم الغفلة واحياؤها من موت الجهالة كما ذكر الله جل ثناؤه بقوله (أفمن

(١) ابن سينا: الرسالة الأضحوية تحقيق د. سليمان دنيا، ص٣٦.

كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها «وقوله تعالى (ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون)(البقرة : آية ٥٦)، وقوله لمحمد صلى الله عليه وسلم «عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا»[١].

وما يعنينا فى هذا الصدد، من التعريفات المختلفة التى عرض لها إخوان الصفا هو التعريف الأول، أن البعث هو بعث الأجساد الميتة من القبور ونشر الأبدان من التراب.

ولا خلاف على خلود الروح فى الآخرة، فمن خلال ما قدم ابن سينا من براهين على وجود النفس وعلى روحانيتها نستطيع أن نقول إن موضوع الخلود واضح، ولا يحتاج إلى بيان ومن خلال براهين خلود النفس نرى أن هذا الموضوع قائل به أكثر مفكرى الإسلام. أما الخلاف الحقيقى هو حول قضية البعث، فهو خاص بالجسد هل يبعث هو أيضا أم لا.

ما يزيد الموضوع صعوبة أن ابن سينا لم يعرض لهذا الموضوع فى كتاب واحد أو رسالة واحدة إنما عرض لهذا الموضوع فى العديد من الرسائل والكتابات مثل «النجاة» الشفاء «الإلهيات»، «الإشارات والتنبيهات»، المباحثات، التعليقات، رسالة أضحوية فى أمر المعاد، رسالة فى دفع الغم وغيرها. وهو يختلف فى عرضه من مؤلف لآخر، بل أحيانا يختلف فى الرأى فى المؤلف الواحد، ويبدو أن هذه

---

(١) رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا جزء ٣ المطبعة التجارية مصر سنة ١٩٢٨ ص٢٧٩.

المسألة قد شغلت ذهن ابن سينا ومن ثم تبوأت هذه الرقعة الواسعة من كتاباته.

ونحن عندما قدمنا لهذا الفصل عرضنا بشكل موجز للمعاد فى القرآن الكريم والسنة النبوية لأننا نؤمن أن ابن سينا فيلسوف مسلم فى المقام الأول ينتمى إلى الحضارة الإسلامية، ولا مراء أنه وقف على تراث حضارته واستوعبه جيدا، وكان على وعى بذلك صحيح أنه ينتمى إلى اشكاليته ومنهجه الفكرى الذى يراه، إلا أن ذلك لم ينسه معطيات هذه الحضارة، وهو بصدد المعالجة لم ينكر العقيدة كما يدعى البعض. وإنما عالج ذلك بطريقته، سواء قبلها البعض أم رفضها، إنما هو الذى قدم هذا، وهو المسئول عن ذلك وحده. فرغم تأثره بالفلسفة اليونانية بمثل أفلاطون وأفلوطين وغيرهم. إلا أن أفكار هؤلاء عندما تنقل من بيئة لأخرى ومن حضارة لأخرى تصبح جزءا من البنية الجديدة ولا تنفصم عن تصورها ومعطياتها وكما يقول الدكتور النشار فى هذا الصدد «هل استطاعت الروح اليونانية أن تكشف فكرة الخالق من لا شئ وأن تؤمن ببعث جسدى تعود فيه - إن تكلمنا بلغتها - الصورة والمادة؟ كيف يمكن أن يقال إذن: إن هذه الفتنة اليونانية، قد أقبلت إلى العالم الإسلامى فبهرت الجموع، فاتخذوها عنوانا على حضارة اتخذت مقدماتها من تصورات قطعية تخالف تلك التصورات العقلية التى بشرت بها الفلسفة اليونانية[1].

(١) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جزء أول ط٨ دار المعارف ص١٠٢.



إشكالية المعاد الروحي والجسدى عند ابن سينا:

المتأمل فيما ذهب إليه فيلسوفنا بصدد المعاد يستطيع أن يستكشف فى شخص ابن سينا طريقين: طريقا للعامة والجمهور، وطريقا للحكماء الالهيين، فهو بادئ ذى بدء نجده فى مؤلفه «النجاة» يعرض للمعاد الجسمانى والروحانى، وهو فى هذا لا يخالف العقيدة الإسلامية. يقول «يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس والبرهان وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس، وإن كان الأوهام تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل»[1].

ثم يقول أن الحكماء غايتهم السعادة الروحية، أما السعادة البدنية فمفروغ منها فى الشرع إلا أن الملاحظ أن ابن سينا يعلى من شأن السعادة الروحية التى هى غاية الفيلسوف لأن ما يأمله الفيلسوف بخلاف ما يرضى العوام. يقول ابن سينا فى هذا الصدد «والحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وأن أعطوها فلا

(١) ابن سينا: النجاة محيى الدين الكردى ط٢ سنة ١٩٣٨م ص٢٩١، الشفاء (الإلهيات) تحقيق الأساتذة محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد راجعه د. مدكور جزء ٢ وزارة الثقافة والإرشاد القومى ص٤٢٣.



يستعظمونها فى جنب هذه السعادة التى هى مقاربة الحق الأول على ما نصفه عن قريب، فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فإن البدنية مفروغ عنها فى الشرع»[1].

هذان رأيان لابن سينا فى المعاد والسعادة الأخروية، وربما يخيل للقارئ أن الأيدلوجية الفكرية فى بنية الفيلسوف متناقضة، لكن لو أمعنا النظر فى نص الفيلسوف لاستطعنا أن نتلمس أنه ينطلق من أيدلوجية متسقة إلى حد كبير، لأنه يعلى من شأن السعادة الروحية التى هى للحكماء، على سعادة الأبدان للجمهور. ويبدو لى أن النجاة الذى ألفه ابن سينا كموجز للشفاء، كان يعلم أن هذا المؤلف من المؤلفات العامة وليس من قبيل المؤلفات المضنونة كالمباحثات أو التعليقات أو الأضحوية، فرغم إنكار فيلسوفنا للبعث الجسدى كما سيتضح من عرض نصوص «الأضحوية فى أمر المعاد» إلا أنه فى النجاة قد عرض رأى العوام، فى البعث الجسدى.

هذه نقطة أولى نسجلها، لابن سينا حيث أنه يعلى من شأن السعادة الروحية على الجسمية فمن ثم المعاد للروح فقط مادام الأمر كذلك. وفى هذا الصدد يقول الدكتور العراقى «نود أن نشير إلى أن ابن سينا إذا كان قد بذل جهده فى التمييز بين درجات الزهاد والعباد من جهة، ودرجات العارفين من جهة أخرى، فإن هذا كان نابعا أساسا من قوله بالمعاد الروحانى لا الجسمانى، نوضح ذلك بالقول بأنه إذا كان يقول بالمعاد النفسانى لا الجسمانى، فإن سبب ذلك

(١) ابن سينا: النجاة نفس الصفحة.

اعتقاده بأن الحكماء الإلهيين رغبتهم فى إصابة هذه السعادة الروحية أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية(1).

والسؤال... فلماذا قال بالمعاد الجسمانى كما جاء فى الشريعة، هل قال به تقية لكى يرضى عوام الناس، وهو غير مؤمن به أم قال به عن إيمان؟

الحق أن موقف ابن سينا هذا، جعل بعض الباحثين يضطرب ولا يقطع برأى فى هذه المسألة، نعرض لذلك، يقول الباحث: هذا هو ابن سينا على حقيقته فى مسألة البعث. فهو يقول بالمعاد الروحى ولا يقول بالمعاد الجسمانى. فإن أحالة إلى الشرع كما فعل فى كتابه النجاة فهو مضلل. وإن سكت عنه كما فعل فى كتابة الإشارات فهو متهرب. فمنطقة كما مر يحيل أن يكون هناك معاد جسمانى يستلزم متعا جسمية تكون فى جنة عرضها السموات والأرض بعد فناء الدنيا وما عليها(2). فبينما يذهب إلى أن المعاد روحى عند فيلسوفنا، إذ نجده يرميه بالتضليل، ولسنا ندرى ما معنى مضلل أو الهدف الذى يقصده، ويقول عنه أنه سكت فى الإشارات والتنبيهات أو متهرب ولم يعلل لنا الباحث لماذا سكت؟ ثم ينتهى إلى أن منطق ابن سينا يفضى فى النهاية بالمعاد الجسمانى يكون فى جنة عرضها السموات والأرض ولا ندرى أى منطق عند ابن سينا ينتج عنه ذلك؟.

---

(1) د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ط4 دار المعارف سنة 1978 ص224.

(2) د. حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية سنة 1972 ص166.

ونستطيع أن نحدد منهج ابن سينا من خلال بحثه، فى «رسالة الأضحوية فى المعاد» وبذلك نقدر على تفهم آراء هذا الفيلسوف فى قضية البعث.

يرى ابن سينا أن الشرع وجميع الملل والنحل على لسان الأنبياء، كان الخطاب الدينى خطابا عاما، ليقنع به العوام، لذلك فهو يذهب إلى أن القرآن الكريم يعرض الحقيقة على سبيل التشبيه والمجاز والاستعارة، أما الحقيقة المجردة العارية، فلا سبيل إليها إلا بالبرهنة العقلية، ولم تتعرض لها آيات القرآن، وهو يدعى أن نهج القرآن فى ذلك للمحافظة على إيمان العوام.

إذن نحن أمام منهج ابن سينا فى خطابه الفلسفى وكما ذهب هو فى هذا الصدد:

- خطاب يقصد به العوام وهو فى هذا لا يهمه إلا تأكيد الشرع.

- خطاب إلى الخاصة أو الحكماء (وهو الذى ينتمى إليهم ومعنى هذا أن هذا الخطاب هو ما يعتقده هو ويؤمن به ويضن به على العامة).

وسنعرض لأقوال ابن سينا ليتضح الأمر بصورة أكثر جلاء يقول «أما أمر الشرع فينبغى أن يعلم فيه قانون واحد: وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة[1].

---

(١) ابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر المعاد تحقيق د. سليمان دنيا ط أولى سنة ١٩٤٩ دار الفكر العربى ص٤٤.

ثم من المعلوم الواضح: أن التحقيق الذى ينبغى أن يرجع إليه فى صحة التوحيد: من الإقرار بالصانع، موحدا مقدسا عن الكم والكيف، والأين، والمتى، والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقادية: إنه ذات واحدة، لا يمكن أن يكون لها شريك فى النوع، أو يكون لها جزء وجودى كمى أو معنوى. ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة. ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك ممتنع القاؤه إلى الجمهور. ولو ألقى هذا، على هذه الصورة، إلى العرب العاربة، أو العبرانيين والأجلاف لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلا. ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله، ثم لم يرد فى القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شئ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه الظاهر. وبعضه تنزيها مطلقا عاما جدا لا تخصيص ولا تفسير له. وأما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى. ولكن القوم لا يقبلونها. وإذا كان الأمر فى التوحيد هكذا، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية(1).

هذا النهج الذى أوضحه لنا ابن سينا فى «رسالته الأضحوية» يجعلنا نفهم أن نهجه فى معالجة مشكلة البعث تنقسم إلى قسمين:

---

(1) المرجع السابق، تحقيق د. دنيا ص٤٥، تحقيق د. حسن العاصى المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط أولى سنة ١٩٨٤ بيروت لبنان ص٩٨ وقد زاد فى نسخه العاصى هذه العبارة ولهذا ورد فى التوراة تشبيها كله بدل عبارة دنيا ولهذا ورد فى التوحيد تشبيها كله، ويبدو أن العاصى قد استعان بمخطوطات أكثر من دنيا.



- خطاب عام الذى يساير فيه العوام.

- خطاب خاص يخاطب فيه طبقة خاصة الحكماء.

وهذا يجعلنا نستطيع أن نفهم لماذا كتب ابن سينا هذا الرأى أو ذاك، فهو يرى أن الحقيقة المجردة لا تستطيع مدارك العوام تقلبها، بل ربما أدى ذلك إلى فساد عقيدتها، وعندما ضرب ابن سينا هذا المثال (بقضية التوحيد)، كما هو معروض فى النص السابق، لكى نطبق هذا النهج فى القضايا الاعتقادية الأخرى مثل قضية البعث والخلود، وحتى لا نقول إن ابن سينا متناقض يقول بالرأى وضده، تارة يقول بالبعث الجسدى، وتارة ينكره، إن فيلسوفنا لم يكن متناقضا فى الرأى، ولم يكن غير متسق فيما يعرض، فإذا ما حددنا المنهج الذى أخذ به نفسه، وسار على دربه، وعلمنا أن أصناف المخاطبين عنده ليسوا طبقة واحدة، وإنما هما طبقتان عوام وخواص، عندئذ نستطيع بكل سهولة ويسر أن نحدد ملامح أفكار ابن سينا ونقدر بكل اطمئنان أن نقول أن هذا هو رأى ابن سينا الحقيقى والذى يمثل مذهبه الفكرى. قد يكون هذا الرأى أو ذاك مخالفا إذا ما وضع على معيار الشرع. إلا أن فيلسوفنا قال إنى لا أخاطب العوام وأصحاب الشرائع، إنما أخاطب الحكماء، أو الفلاسفة بشكل خاص، لأن فى رأيه ما يشغل الفيلسوف، لا يشغل العامى، وتأمل الفيلسوف ونظرته العقلية، تجعله ينظر إلى سعادة أخرى تسمو فوق كل محسوس مما يتصوره العقل البشرى.

يقول ابن سينا أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربا ما لا يفهمون إلى إفهامهم، بالتشبيه والتمثيل. ولو كان غير



ذلك لما أغنت الشرائع البتة[1]». ثم يقول «فهذا كله، هو الكلام على تعريف من طلب: أن يكون خاصا من الناس لا عاما، إن ظاهر الشرائع محتج به فى مثل هذه الأبواب، ولنرجع إلى المعقول الصرف»[2] والمعقول الصرف هو رأى ابن سينا وعقيدته التى يضن بها على العوام، فمن أراد أن يلتمس الحقيقة فليبحث عن البراهين العقلية وعما ذهب إليه فى هذا الصدد.

وعلى ضوء المنهج الذى استخلصناه «من هذه الرسالة بصدد قضية «البعث» نستطيع بسهولة ويسر استخلاص النتائج.

مفهوم *الجنة والنار* (تأويل المفهوم عند ابن سينا):

يرى فيلسوفنا أن الجنة والنار، ما هى إلا مفاهيم روحية قد مثلت بصور حسية لاقناع العوام لكى يرهبوا ويرغبوا، إذ الحقيقة المجردة لو عرضت عليهم لما اتسعت مداركهم لتقبلها «إن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربا ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل»[1] إذن الجنة الحقيقية والنار الحقيقية فى عرف فيلسوفنا وعقيدته هما روحيان، أما الجنة الحسية والنار الحسية فلا وجود لها يقول «والذى يتخيل من هذا، فى نفوس الجمهور والعامة، وإن حملوا أنفسهم على اعتقاد خلافه كرها وطوعا للشريعة هو أنهم معذبون، لأن السعادة الحقيقة، واللذة الروحانية غير مفهومة عندهم أصلا، ولا لها فى أفهامهم وجود، وإن اعترف طائفة منها قولا[2].

(١) ابن سينا: نفس المرجع ص٥٠.
(٢) ابن سينا: نفس المرجع ص٦٢.

وإذا كان هذا رأى ابن سينا، فلم الحاجة إلى البدن إذن، نظن أنه ليس ثمة حاجة إلى بدن فى عالم المعقول والروحانية وما الداعى لبعث البدن، إذا كانت السعادة سعادة النفوس. ويبدو أن فيلسوفنا يرى أن الثواب والعقاب غير حسيين يقول «وإن كان الثواب والعقاب روحانيا، فما الغرض من بعث الجسد؟ ثم ما ذلك؟ الثواب والعقاب الروحانى؟ وكيف يصور ذلك لهم حتى يرغبوا ويرهبوا كلا، بل لم يصور لهم منه شئ غير أنهم يكونون فى الآخرة كالملائكة. ولو صدر لهم من أمر الروحانية زيادة على هذا، لضلوا فى تفهمه، وفهموا منه غير الذى قيل لهم[1] والذى يخلص إليه فيلسوفنا فى هذا الصدد، ويعبر عن رأيه ومذهبه الصحيح أن المعاد للنفس وحدها[2].

لقد اعتقد د. فتح الله خليف أن ابن سينا يؤمن بالمعاد الجسمانى والروحانى وأن المشكل يتمثل فى أن المعاد الجسمانى لا يمكن إقامة الدليل والبرهان عليه، ويطلب اثباته من الشرع، ولو كان الأمر كذلك، لما كان ابن سينا من المنكرين للبعث الجسدى فى الآخرة يقول: فالمعاد إذن عند ابن سينا على ضربين الأول: المعاد المقبول بالشرع، وهو المعاد الجسمانى لا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشرع وليس معنى هذا أن ابن سينا يشكك فى المعاد الشرعى، غاية ما هناك أنه يرى أن العقل لا يستطيع إقامة الدليل على بعث الأجساد ويطلب منا الإيمان والتصديق بما جاء به الشرع فى هذه المسألة[1].

---

(١) ابن سينا: الأضحوية: ص٩٦.

(٢) ابن سينا: المرجع السابق ص١٣٩.

ويبدو أن الدكتور خليف ظن أن ابن سينا عندما عرض رأى الشريعة فى المعاد الجسمانى، يؤمن بهذا الرأى، فرق وفرق كبير أن يعرض المرء منا رأيا معينا وأن يؤمن بهذا الرأى ويمثل مذهبه الفكرى، ونظن أن رأى أستاذنا الدكتور خليف مازال يعوزه السند والدليل. ومن خلال ما قدمنا من قبل، نرى أن فيلسوفنا لا يعتقد إلا فى المعاد النفسانى فى الآخرة.

ولو كان فيلسوفنا يعتقد فى المعاد الجسمانى والروحانى كما هو زعم بعض الباحثين لما كلف هذا، ابن الجوزى، أن ينتقد ابن سينا فى إنكاره للبعث الجسدى، ويرد عليه، ويؤكد على الجمع بين السعادتين فى الآخرة، لأن قدرة الله لا يحدها شئ، ولا ينبغى أن تقاس أمور الدنيا على الآخرة، لأن قدرة الله لا تحدها شئ. إذ طلاقة القدرة فى مقدروها كل شئ فنحن نؤمن بالجمع بين السعادتين، وبين الشقاوتين الروحانية والجسمانية وأما الحقائق فى قيام الأمثال فتحكم بلا دليل، فإن قالوا الأبدان تنحل وتؤكل وتستحيل. قلنا القدرة لا يقف بين يديها شئ، على أن الإنسان إنسان بنفسه فلو صنع له البدن من تراب غير التراب الذى خلق منه لم يخرج عن كونه هو هو كما أنه تتبدل أجزاؤه من الصغر إلى الكبر بالهزل والسمن فإن قالوا لم يكن البدن بدنا حتى يرقى من حالة إلى حالة إلى أن صار لحما وعروقا، قلنا: قدرة الله سبحانه وتعالى لا تقف على المفهوم

---

(١) د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام دار الجامعات المصرية ص٦٥.

المشاهد ثم أخبرنا نبينا صلى الله عليه وسلم: إن الأجسام تنبت فى القبور قبل البعث(١).

إذن الذى نستخلصه من هذا العرض أن البعث فى الآخرة للروح وحسب أما الجسد فلا مكان له.

براهين إنكار البعث الجسدي عند ابن سينا:

نود قبل أن نعرض البراهين على استحالة بعث الأجساد فى الآخرة، نقول أن هذه البراهين، عقلية صرفة، طرحها فيلسوفنا بفروض عقلية وانتهى إلى أن العقل يرفض البعث الجسدى، وهذه البراهين التى فندها فيما بعد الغزالى فى «تهافت الفلاسفة»، ورغم أن هذا المؤلف تحكمه أيدلوجية معينة كما سبق أن قلنا أننا لا نستطيع أن نغض الطرف عنه. وعلى هذا فهذه البراهين التى نذكرها هى مجرد فروض عقلية يسردها ابن سينا ليخلص منها إلى إنكار البعث الجسدى.

أولا: لو فرض أن البعث فى الآخرة كان على المادة التى كانت حاضرة عند الموت، يرى فيلسوفنا أن ذلك يؤدى إلى «أن يبعث المجدوع والمقطوع يده فى سبيل الله على صورته تلك، وهذا قبيح عندهم(٢). وذلك بطبيعة الحال يتنافى مع صفة الكمال لأهل الجنة فى رأى فيلسوفنا، ولما كان الأمر كذلك، فلا يجوز أن يبعث الجسم من المادة التى كانت حاضرة عند الموت.

(١) ابن الجوزى: تلبيس ابليس دار عمر بن الخطاب للنشر بالاسكندرية، ص٤٧-٤٨.
(٢) ابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر المعاد تحقيق د. سليمان دنيا ط زولى ١٩٤٥ دار الفكر العربى ص٥٥.



ثانيا: لو فرض بعث جميع أجزاء الجسم التى كانت له طوال عمره، يفند ابن سينا هذا الفرض باستحالة ذلك، لأنه لو جاز ذلك لتصورنا «أن يكون جسدا واحدا بعينه يدا ورأسا، وكبدا، وقلبا. وذلك لا يصح لأن الثابت أن الأجزاء العضوية دائما ينتقل بعضها إلى بعض من الاغتذاء ويغتذى بعضها من غذاء بعض[1]» وهذا أيضا لا يقبل عقلا فى الآخرة.

ثالثا: لو فرضنا اغتذاء إنسان بجسد إنسان آخر كما يحدث فى بعض البلاد، فمعنى ذلك أن جوهر الإنسان المأكول ذاب فى الأكل، فكيف يبعث كل جسم على حده، ولو بعث الأول فقط لأدى ذلك إلى عدم بعث الثانى وهذا محال ولا يتناسب مع العدالة الإلهية فى بعث جميع الأجساد فى الآخرة، وينتج عن ذلك عدم بعث الأجساد فى الآخرة.

رابعا: إذا تدبرنا وتأملنا، حال التربة فى جميع أرجاء المعمورة، نجد أن جثث الأموات تبلى وتتحلل وتصير ترابا، ثم تسوى هذه الأرض وتحرث وتزرع، ويغذى النبات بجثث تحللت أخرى، وهكذا، تذوب هذه الأجساد، ويأكلها البشر، ويغتذوا بها فكيف يبعث جسد مثلا تغذى بجسد آخر، وكان حاملا لصورتين فى وقت واحد. ويستخلص فيلسوفنا أن ذلك يؤدى إلى التناسخ وعلى هذا الفرض، يرى صعوبة البعث الجسدى فى الآخرة.

---

(١) المرجع نفسه: ص٥٦.



هذه هى أهم البراهين التى عرضها ابن سينا فى «الأضحوية فى أمر المعاد» والذى يخلص إليه فيلسوفنا أن العقل لا يسلم ببعث الأجساد فى الآخرة، ويبدو أن فيلسوفنا بحث بالعقل والبرهان فاستنتج أن العقل يوحى بعدم امكانية البعث الجسدى فى الآخرة ومن هنا كان المعاد روحيا وهذا هو ما يؤمن به الحكماء والفلاسفة ومن على شاكلتهم الذين عرفوا الحقيقة المجردة أما العوام فلا سبيل إلى إقناعهم بهذه الحقائق إلا بالشرع وتمثيل الحقائق بالتمثيلات المحسوسة يقول ابن سينا فى هذا الصدد عن الحقيقة عند العامة والجمهور وعند الخاصة والفلاسفة «وتصوير الملائكة فى أحسن صورة يتخيلها الجمهور، دون المعانى العقلية المحضة والسمات الروحانية السبحية، التى لا يتخطى إليها دون عقول الحكماء ثم ترغيب الجمهور وترهيبهم بالبشارة بالثواب، والانذار بالعقاب. وتصوير السعادة الثوابية، لا بالصورة الإلهية الجليلة، الفائقة، التى هى عليها، بل بالصورة المفهومة عندهم، المستحسنة لديهم وهى اللذة والراحة. وتصوير الشقاوة على مقابل ذلك[1]» وكم كنا نأمل من ابن سينا أن يكل ذلك إلى قدرة الله المطلقة التى لا يحدها شئ فى مسألة البعث الجسدى. لأن الشريعة الإسلامية تؤكد على بعث الإنسان بالجسد والروح ولا ينفصل هذا عن ذاك سواء فى الدنيا، أو بعد البعث فى الآخرة. لذلك لم يسلم ابن سينا من نقد الغزالى فيما بعد، وسوف نعرض لموقف الغزالى النقدى من إنكار البعث الجسدى عند ابن سينا.

(١) المرجع السابق: ص٥٩.

(٦) نقد الغزالي لمحاولة إنكار البعث الجسدي عند ابن سينا

توج الغزالى رأيه فى البعث، بالنقد الذى وجهه إلى ابن سينا، وخاصة فى آرائه التى ظن أنها تنافى الشرع، والحق أن الغزالى كان أمينا فى عرضه لأفكار ابن سينا، وخاصة التى يعارضها ويعبر هذا السجال الفكرى عند ذروة النقاش المنهجى بينهما. ويقدم الغزالى صدر هذه المسألة التى يود نقدها والرد عليها بقوله: «فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة والحور العين، وسائر ما وعد به الناس. وقولهم: إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق. لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين، هما أعلى رتبة من الجسمانيين»[1].

لقد عرض ابن سينا كما سبق أن قدمنا، لهذه المقولات من تأويله للجنة والنار وسائر اللذات، وأن الثواب والعقاب الآخرويين عقليان، وأن ما ذكر فى الشريعة ما هى إلا أمثلة وتشبيهات تقريبية ضربت لتفهيم العوام، وأنه ذهب يدلل بالبراهين على استحالة البعث الجسدى فى الآخرة، وأن اللذة الحقيقية التى ينشدها الحكيم هى السعادة الروحية التى هى مقاربة الحق الأول.

إلا أن فيلسوفنا الغزالى يفند هذه المقولات التى ذهب بصددها ابن سينا والتى تتنافى وتتناقض مع الشريعة، ويرى أن إعمال العقل فى مثل هذه الأمور، فيما ليس من شأنه، وبالطبع لا يخالف ابن سينا فى كل ما ذهب إليه فى هذا الصدد. فهو يؤمن معه بالمعاد النفسى

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ط٦ دار المعارف ص٢٨٢.

والخلود فى الآخرة وأن اللذات الروحية تعد أكثر شرفا وحالا من اللذات الحسية، كل هذه الآراء، يتفق معه فيها، ولا يعتقد أن الشرع أتى بما يخالفها، بل هو يرى أن الشريعة جاءت لتؤكد على الجمع بين السعادتين الحسية والروحية، وليس ثمة داع لنفى أو إنكار إحدى هاتين السعادتين.

إذن الغزالى ينقد ابن سينا فى الآراء التى ظن أنها تخالف الشرع نذكرها:

١ ـ إنكار حشر الأجساد.
٢ ـ إنكار اللذات الجسمانية فى الجنة.
٣ ـ إنكار الآلام الجسمانية فى النار.
٤ ـ إنكار وجود الجنة والنار كما وصف القرآن[١].

نقد الغزالى أقوال ابن سينا بصدد اللذات، وإنكار اللذات الحسية، والغزالى، المفكر الأشعرى، ونصير أهل السنة، يعول على النقل، ويعتقد أن العقل يبحث فيما ليس فى دائرته، وتفسير حديث الرسول القائل (اعددت لعبادى الصالحين، ما لا عين رأت، والا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) بأنه يوحى بالسعادة الروحية، وأن حال الآخرة، يفترق عن حال الدنيا يرى الغزالى «إن وجود هذه الأمور الشريفة لا يدل على نفى غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع[٢].

(١) الغزالى: نفس المرجع، ص٢٨٧.
(٢) الغزالى: المرجع السابق، ص٢٩٠.



والواضح أن الغزالى يؤكد على اللذة الحسية، أو الشقاوة الحسية فى الآخـرة، ولا يمكن إنكارها أو تأويلهـا بما لا يتـفق مع ظاهر النصوص القرآنية، لأن التأويل الباطنى فى رأيه يخرج النص عن معناه الحقيقى، ويبدو أن ابن سينا قد تأثر فى تأويله لهذه النصوص بتأويلات إخوان الصفا لمفهوم الجنة والنار، والعذاب الحسى والنعيم الحسى بتأويلات باطنية، لأنهم يرون أن الحقيقة الباطنية، بخلاف الظاهر، وهم يلتمسون للحقيقة الظاهرة، حقيقة باطنة، وهم بذلك يؤولون النصوص الظاهرة لأفكارهم الباطنة، وكما يقول الدكتور عبدالقادر محمود: التأويل بما يتفق والدعوة السرية، على أساس أن التأويل للخاصة وهم الراسخون فى العلم أما الشريعة الإسلامية العامة فهى للعوام ضعاف العقول[1]. كما يؤكد باحث آخر أن ابن سينا قد تأثر فى منهجه وأفكاره باخوان الصفا، وكتب العديد من الكتب، ولكن لم يخرج عما جاء برسائل اخوان الصفا[2].

لكن الغزالى المفكر الأشعرى، لا يرى أن مثل هذه التأويلات مقبولة عقلا، أو فى مكانها الصحيح، بل هى على سبيل التعسف وتلبيس الحق وصرف النصوص القرآنية الواضحة فى الشريعة عن مقصدها الحقيقى يقول «ما ورد فى وصف الجنة والنار، وتفصيل تلك الأحوال، بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل، فلا يبقى إلا حمل الكلام على

(١) د. عبدالقادر محمود: الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة فى القديم والحديث الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٦ ص٢٩.
(٢) د. عارف تامر: ابن سينا فى مرابع اخوان الصفا مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ص١٥٤.



التلبيس، بتخييل نقيض الحق، لمصلحة الخلق، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة»[1].

لقد أكد الغزالى على قضية «البعث الجسدى» فى الآخرة، وآمن بالبعث الجسمانى أشد الإيمان وعرض العديد من النصوص فى هذا الصدد. فهو يرى فى «التهافت» أن البعث فى الآخرة لمثل ما كان، ثم نراه فى مؤلفاته الأخرى مثل «الاقتصاد» فى «الاعتقاد»، «المضنون به على غير أهله» يرى أن البعث الجسمانى فى الآخرة، لعين ما كان أى من نفس الأجزاء التى تفرقت، وسنعرض للنصوص محاولين تحليلها إذ النص هو عمدتنا فى هذا الصدد.

يقول الغزالى فى «تهافت الفلاسفة» «مهما انعدمت الحياة فاستئناف خلفهما لمثل ما كان، لا لعين ما كان»[2] ويقول أيضا «فإذا عدمت الحياة والروح، فما عدم لا يعقل عوده، وإنما يستأنف مثله، ومهما خلق الله تعالى حياة إنسانية فى تراب يحصل من بدن شجر، أو فرس، أو نبات، كان ذلك ابتداء خلق إنسان فالمعدوم قط، لا يعقل عوده، والعائد هو الموجود، أى عاد إلى حالة كانت له من قبل، أى إلى مثل تلك الحالة، فالعائد هو التراب، إلى صفة الحياة»[3] ويقول فى موضع آخر «فما ورد الشرع به يجب تصديقه، فليكن تناسخا، نحن إنما ننكر التناسخ فى هذا العالم، وأما البعث فلا ننكره أسمى

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٢٩٢.
(٢) الغزالى: المرجع السابق ص٢٩٦.
(٣) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٢٩٧.

تناسخا أو لم يسم تناسخا[1]. كل هذه النصوص التى عرضناها تؤكد على أن البعث الجسدى لمثل ما كان لا لعين ما كان، والغزالى المفكر الأشعرى، ونصير أهل السنة، يقول فما ننكر التناسخ فى هذا العالم، أما البعث فلا ننكره أسمى تناسخا أو لم يسم تناسخا.

ولعل هذا ما أثار حفيظة الدكتور محمود صبحى، ونقده للغزالى فى هذا المسلك، وقال، لا نوافق الغزالى على تسليمه بالتناسخ يوم القيامة، وكان الأولى به أن يرجع الأمر إلى قدرة الله المطلقة والفلاسفة لا تنكرها، ومن ثم إمكان بعث ذات ما كان لا مثل ما كان «أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه (القيامة : آية ٣ ، ٤) ومن ناحية أخرى إذا كانت المادة لا تفنى وفقا لمنطق العلم الحديث، فإن بعث الأجساد يصبح مجرد تركيب لما تحلل وليس خلقا آخر لشئ جديد ومن ثم فإنه بعث لذات ما كان لا لمثل ما كان»[2].

إلا أننا وجدنا الغزالى فى كتبه الأخرى ينقض ما ذهب إليه فى «التهافت» فهل لنا أن نرجح رأيا على آخر، وما السبيل إلى ذلك؟ والغريب أن الغزالى وهو بصدد نقده لابن سينا، كان يجب أن يكونا واضحا، وكم كان الأجدر به أن يحسم الأمور، بدل أن يضعنا فى هذا الجدل الفكرى، فكيف لنا أن نوفق بين رأيه فى «التهافت» الذى ذهب

(١) الغزالى: نفس المرجع ص٣٠٠.
(٢) د. أحمد محمود وصبحى: فى علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية لأصول الدين مؤسسة الثقافة الجامعية طبعة رابعة سنة ١٩٨٢، ص١٥٦.

فيه إلى أن البعث لمثل ماكان، ورأيه فى سائر المؤلفات، إن البعث لعين ما كان. وسنعرض لبعض النصوص.

يقول الغزالى: «أما الحشر فيعنى به إعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء السابق فإن الإعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وإنما يسمى إعادة الإضافة إلى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الإعادة وهو المعنى بقوله «قل يحييها الذى أنشأها أول مرة» (سورة يس : آية ٧٩) فإن قيل فماذا تقولون أتعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعا أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض قلنا كل شئ ممكن وليس فى الشرع دليل قاطع على تعيين أحد الممكنات وأحد الوجهين أن تنعدم الأعراض ويبقى الإنسان متصورا بصورة التراب مثلا فتكون قد زالت منه الحياة والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الأعراض ويكون معنى إعادتها أن تعاد إليها تلك الأعراض بعينها»[١] وهذا النص، نشتم منه أن البعث الجسدى لعين ما كان لا لمثل ما كان، فالإعادة خلق ثان، ولا فرق بينه، وبين الخلق الأول ويعقب الغزالى فى هذا النص، بأن عودة هذه الأعراض بعينها، وليس مثلها، وهنا نلحظ الفرق بين آراء الغزالى فى التهافت والاقتصاد فى الاعتقاد.

ويقول الغزالى فى نص آخر فى «المضنون به على غير أهله» «النشأة الثانية تولديه من تلك الأجزاء التى كانت فى الأصل، وإن تفرقت وانخلعت صورها فيرد الله واهب الصور، تلك الصور إلى

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد مطبعة مصطفى البابى الحلبى طبعة أخيرة ص١٠٤.



مـوادها ويحـصل المزاج الخـاص مـرة أخرى ولـها نـفس حـدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداء فتعود بالتسخير والتصرف إليها مع العلاقة التى بينهما» فى هذا النص، يؤكد الغزالى على أن البعث فى الآخرة لعين الأجزاء التى تحللت من الجسم لا لمثل الأجزاء، لأن الأجزاء لا تفنى، وبهذا الرأى نعتقد أن الغزالى يقترب من الشرع فى أن البعث لعين الأجزاء التى تحللت، بل يسبق زمانه بقرون عديدة فى أن المادة لا تفنى كما ذهب إلى ذلك العلم الحديث.

وهذا النص الذى استقيناه من المضنون، هو من الأفكار الخاصة التى يؤمن بها الغزالى، ويعتقد فيها، ونلاحظ فى هذا النص إشارة الغزالى إلى أن النشأة الأخروية أو الثانية على حد تعبيره من «تلك الأجـزاء التى كـانت فى الأصل» ولاحظ قـول الغـزالى من تلك الأجزاء، وليس لمثل الأجزاء، والله سبحانة وتعالى قادر على منح هذه الأجزاء الترابية صورتها الجسدية كما كانت فى الدنيا.

الغزالى فى نقده لابن سينا، وقع فيما كان محظورا منه، وهو القول بالتناسخ فى الآخرة؟ والسؤال الذى يطرح نفسه على ساحة البحث الآن، هل الغزالى متناقض القول مرة يقول فى «المضمنون به على غير أهله» بالمعاد لعين، أجزاء الجسم، ومرة يقول فى «التهافت» بالبعث الجسدى لمثل ما كان، أى بالتناسخ فى الآخرة، أم الحقيقة فى الأمر أن المؤلف الأخير لا يمثل زبدة الحق، والرأى الصريح لمذهب الغزالى، وأن ما افترضناه فيما مضى أن هذا المؤلف، قد كتب لأيدلوجية سياسية، رؤية صحيحة، وأن الباعث الحقيقى من وراء

تأليفه ليس موضوعيا؟ ليس ثمة شك، أن الغزالى معقد فى منحاه الفكرى كما يقول الدكتور محمود صبحى فمنحى فكره معقد غاية التعقيد، يستطيع الباحث أن يستنبط منه كل اتجاه، يمكن أن يستنبط الباحث مثلا أنه مجد العقل إذا أوصى بضرورة الجمع بين نور الشرع ونور العقل ولا يغنى الأول عن الثانى وإلا كان كمن يغمض عينيه عن وجود الضياء[1].

نعتقد أننا نستطيع أن نرفع هذا التناقض فى موقف الغزالى، عندما نعلم أن رأى الغزالى الذى قال به فى «تهافت الفلاسفة» لا يعتقد به، ولا يمثل مذهبه الفكرى، عندئذ يبقى فى الطرف المقابل أن البعث لعين ما كان، وهكذا نرفع عن الغزالى هذا الحرج الفكرى فى القول بالتناسخ فى الآخرة يقول: «قد أطنبنا فى هذه المسألة فى كتاب التهافت وسلكنا فى إبطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التى هى غير متحيزة عندهم وتقديم عود تدبيرها إلى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم أو غيره وذلك إلزام لا يوافق ما نعتقده، فإن ذلك الكتاب مصنف لإبطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا أن الإنسان هو ما هو باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبيره كالعارض له والبدن آلة لهم إلزمناهم بعد اعتقادهم تعاد النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك برجوع النفس إلى تدبير بدن من الأبدان»[2].

---

(١) د. أحمد محمود صبحى: المرجع السابق ص١٣٧.

(٢) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد: ص١٠٤ مطبعة عيسى الجلبى طبعة أخيرة.



كان الغزالى يؤكد بين الحين والآخر على البعث الجسدى، والروحى فى الآخرة وإنهما لاينفصلان لأن الإنسان، كيان كامل، وكل لا يتجزأ، وقد رد الغزالى على الباطنية بقوله: بم عرفتم عجز الصانع عن خلق الجنة والنار وبعث الأجساد، وكما ورد به الشرع. معكم استبعاد محض لو عرض مثله على من لم يشهد النشأة الأولى لا يستبعده وعرض له ذلك الإنكار، فالرد عليهم بالحجة المنطوية تحت قوله تعالى «قل يحييها الذى أنشأها أول مرة» فإن قيل أن الإعادة غير معقولة، والابتداء معقول، إذ ما عدم كيف يعود؟ قلنا لنفهم الابتداء حتى نبنى عليه الإعادة[1].

لقد اعتقد أحد الدارسين أن الغزالى أنكر البعث الجسدى فى الآخرة، فذهب يقول: لقد تبنى الغزالى إذن فى كتبه التى ألفها بعد «تهافت الفلاسفة» و«فضائح الباطنية» نفس الأطروحات التى كفر بسببها الفلاسفة: القول بقدم العالم وبأن الله لا يعلم الجزئيات وإنكار حشر الأجساد، تبنى هذه الأطروحات لا بطريقة استدلالية بل بطريقة عرفانية «باطنية» وذلك بأن ألبسها شكلا بيانيا قرآنيا ووزعها على كتبه التى وصفها لـ «الخاصة» كتبه المضنون بها على غير أهلها[2].

والواقع أن هذه الرؤية التى يخلص إليها الباحث، لا تنهض دليلا مؤكدا على مصداقية دعواه، إذ أنه يرى أن الكتب التى ألفت بعد

(١) الغزالى: فضائح الباطنية: ص٤٩-٥١.
(٢) محمد عابد الجابرى. نقد العقل العربى (تكوين العقل العربى) دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ص٢٨٨.

التهافت تنكر البعث الجسدى، والمتأمل فى النصوص التى عرضنا لها من قبل والتى تثبت المعاد الجسدى فى الآخرة هى من قبيل هذه المؤلفات مثل «المضنون به على غير أهله»، وقد اعتمدنا على نص واضح وصريح فى إعادة الجسم مرة ثانية، وكذا فى «معراج السالكين» و«إحياء علوم الدين» وغيرها من المؤلفات المتأخرة، التى تؤكد على المعاد الجسدى فى الآخرة، ولسنا ندرى لماذا غفل هذا الباحث عن هذه المؤلفات، هل طبيعة المنهج الذى يبحث من خلاله، جعل طبيعة المنهج تؤثر فى نتائج الموضوع حيث يقول سيادته أن الغزالى أنكر ذلك بطريقة عرفانية لا بطريقة استدلالية، إننا نقدر كل وجهات النظر، لكن لا نسلم بالوجهة من النظر، إلا بعد وجود النص الواضح الصريح والحجة الدامغة، إلا أن الباحث غض النظر عن النصوص العديدة التى تؤكد على البعث الجسدى، ولم يقدم لنا مبررات تركها، وانتهى إلى إنكار البعث الجسدى، ومن هنا، فإننا نؤكد، على أن الغزالى بالرغم من كل هذه الوجهات المتباينة، كان من أنصار المعاد الجسمانى والروحانى فى الآخرة، ولاداعى لتأويل النصوص ولى عنقها؟ لسبب أو لآخر تميل إليه نفس الباحث.

فالغزالى يرى أن عود البدن فى الآخرة، لعين ما كان لا لمثل ما كان، وكما نعلم اتجاه الأشاعرة فى الغالب، تقول بإعادة المعدوم، وحيث أن الغزالى ينتمى إلى هذه الفرقة، فهو يعتقد أن إعادة المعدوم لا يعنى عدم المادة المكونة للجسم ذاتها، إنما العدم يعنى

عنده تفرق الأجزاء الترابية دون فنائها، ولا يبقى فيها حياة أو تركيب أو هيئة، وعود الجسم مرة أخرى فى الآخرة أمر ممكن، بجمع هذه الأجزاء الترابية والعناصر المكونة للجسم ليصير على هيئته لعين ما كان.

قد لا يجانبنى الصواب إذا قلت أن أصناف الطالبين عند الغزالى، ليسوا طبقة واحدة، وعلى هذا تبدو سمة الاضطراب، وعدم التوافق فى أفكار الغزالى، إلا أن تحليل بواعث كل مؤلف، والأيدلوجية الفكرية التى تحكمه، ربما تساعد الباحث على أن يقترب من الحقيقة، ولقد كنا نظن أن الغزالى يقول بالتناسخ فى الآخرة، ولاسيما أن تبدد هذا التصور عندما وقفنا على مؤلفه «الاقتصاد فى الاعتقاد»، وأعلن صراحة أنه لا يعتقد بما يقول فى «التهافت» مما جعلنا نعيد النظر مرة أخرى ، فى الحكم على الغزالى، ويبدو لى أنه بمثل هذه النهج، معقد المناحى، فكل منحى من من مناحيه تحتاج إلى تأمل وتفكر لكى نسبر غوره ونكشف اللثام عن المنحى الحقيقى الذى يتمحور حوله. ولقد تصور ابن رشد أن الغزالى يقول بالعود لمثل ما عدم بناء على رأيه فى تهافت الفلاسفة(١). ولم يتنبه إلى أنه يخالف ذلك الاعتقاد، كما أشار لذلك فى كتابه «الاقتصاد فى الاعتقاد». لذلك فابن رشد ظن أنه يوافق الغزالى فى العود لمثل ما

(١) انظر: تهافت التهافت لابن رشد القسم الثانى تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٥ ص٨٧١.

كان، ولو تنبه إلى رأى الغزالى الخاص والذى يعتقد فيه، لتبين له أنه يقول بالعود لعين ما كان لا لمثل ما كان.

ويرى الدكتور العراقى أن ابن رشد رغم قوله فى تهافت التهافت بالعود لمثل ما كان إلا أنه لا يعتقد فيه، لأنه لو كان ابن رشد قد أيد الذهاب إلى الاعتقاد بمعاد جسمانى لكانت فكرته عن النفس الكلية قد هدمت تماما، فهو يتخطى هذا المعاد الجسمانى إلى التصريح بنحو من المعاد الروحانى فحسب، ودليل هذا، اعتقاده بأن الأرواح ستعاد فى الدار الآخرة إلى أجسام مثل أجسامها لا لهذه الأجسام التى عدمت[1].

والحق أن كثيرا من الباحثين يرون أن الغزالى يقول أن المعاد الجسمانى لمثل ما كان لا لعين ما كان، إلا أنه من خلال نصه الواضح فى المضنون، يرى أن المعاد من نفس الأجزاء التى تحللت من النشأة الأولى، زد على ذلك أن الغزالى ينبه فى هذا المؤلف، أن هذه الآراء تمثل زبدة الحق، وكيف يجوز لنا أن نتجاهل رأيا للغزالى يعلمنا فيه أن هذا هو المذهب الحق. نعتقد أن وجهة نظر الغزالى فى المضنون، هى التى نرجحها ونظن أن الغزالى يؤمن بها، وعليه نستطيع القول إن البعث فى الآخرة لعين ما كان لا لمثل ما كان، وكان الأجدر بالباحثين أن لا يعتمدوا على مؤلف واحد مثل. «تهافت الفلاسفة» ويبنون حكمهم على الغزالى، فمن يريد الحكم على فكر الغزالى، فلن يستطع ذلك ما لم يقرأه فى مجمله، أما قراءة فكرة من

(١) د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ط٤ دار المعارف سنة ١٩٨٤.



الأفكار فى مؤلف واحد، ودون الانتباه إلى الأيدلوجية التى تحكم هذا المؤلف، نعتقد أن هذا ما جعل الغزالى غامضا وغير مفهوم. وهذا ما أدى بالباحثين أن يرموه بالتناقض حينا، والاضطراب حينا آخر، وهذا، أحد الدارسين يذهب إلى أن المعاد البدنى الذى كفر الغزالى فيه ابن سينا بسبب إنكار الأخير له، ثم ذهابه إلى القول بعودة لمثل ما كان، نجد الرازى يخطئ الغزالى فيما يذهب إليه بخصوص عودة المعدوم ويوضح أن مثل هذا القول لا يحقق غرض الشريعة والغاية من البعث على ما لا يستحقه إذ العائد ـ فى نظر الغزالى ـ ليس هو هو ذلك البدن وإنما مثله، وكأن الرازى يريد أن يوضح أن قول الغزالى بعودة البدن لمثل ما كان، لا يختلف كثيرا عن قول ابن سينا بأن عودة المعدوم بعينه محال، وعليه فلم يكن هناك داع لتلك الضجة التى أقامها الغزالى ضد ابن سينا بسبب هذا الموضوع[(١)].

وصفوة القول: من خلال عرضنا لنصوص الغزالى العديدة، اتضح لنا أنه يؤكد على البعث الجسدى فى الآخرة. هو يعتمد على النقل والعقل فبصدد النقل يستشهد الغزالى بالآيات القرآنية الدالة على النشأة الأخروية، وذلك بجانب القياس العقلى وضرب الأمثلة.

وهنا يختلف الغزالى كما هو ملاحظ ـ اختلاف بينا عن ابن سينا فبينما يأوول ابن سينا المفاهيم الأخروية كمفهوم الجنة والنار واللذة الجسمية والعذاب الحسى وسائر المفاهيم الأخرى. ويرى أن هذه

(١) محمد حسين أبو سعده: خلود النفس عند فخر الدين الرازى رسالة ماجستير ص٢٩٠.

الأمثلة قد عرضها رب العزة فى القرآن الكريم للعامة من الناس، لأن مداركهم لا ترتقى إلى فهم هذه المفاهيم المجردة، إذ نجد الغزالى يعول على الشرع ويجد فيه ضالته، بالإضافة إلى اعتماده على فكرة الإمكان والجواز الاشعرية لقد برهن ابن سينا بعدة براهين على إنكار البعث الجسدى، فى الوقت الذى كان جل هم الغزالى التأكيد على بعث الأجساد فى الآخرة ويهئ لى أن المنهج الغزالى كما قلنا يفترق عن المنهج السينوى، فإذا كان الغزالى يتبع المنهج الوسط، إذا بابن سينا يتجه صوب العقل، مؤولها بعض المفاهيم تأويلا باطنيا كما عرضنا لذلك.

رد الغزالى على براهين إنكار البعث الجسمانى عند ابن سينا:

سبق أن عرضنا لقضية إنكار البعث الجسدى عند ابن سينا، كما عرضنا لبراهين ابن سينا العقلية على إنكار البعث الجسدى كما عرضها فى «الأضحوية فى المعاد»، وسوف نعرض لردود ونقد الغزالى على هذه القضية، وسيلحظ القارئ كم خالف الغزالى ابن سينا فى هذا الصدد.

يعترض الغزالى على براهين إنكار البعث الجسدى عند ابن سينا والتى عرضنا لها من قبل، ولقد انتهى ابن سينا إلى استحالة بعث الأجساد بعد أن حلل كل الأوجه العقلية المختلفة.

ولعل أول نقد صوبه الغزالى لمحاولة ابن سينا فى إنكار البعث الجسدى، أن ابن سينا قد جانبه التوفيق، لأن أمور البعث فى الآخرة



لا ينبغى أن ينظر إليها كما هو الحال فى الدنيا، فأمور الآخرة لا تقاس عليها أمور الدنيا. أو كما يقول الغزالى عن البعث «يكون بأسباب ولكن ليس من شرطه، أن يكون السبب، هو هذا المعهود، بل فى خزانة المقدروات، عجائب وغرائب، لم يطلع عليها، ينكرها من يظن، أن لا وجود إلا لما شاهده كما ينكر طائفة السحر، والنارنجات، والطلسمات، والمعجزات والكرامات وهى ثابتة - بالاتفاق - بأسباب غريبة، ولا يطلع عليها.

بل لو لم ير إنسان المغناطيس وجذبه للحديد، وحكى له ذلك، لاستنكره، وقال: لا يتصور جذب الحديد، إلا بخيط يشد عليه، ويجذب، فإنه المشاهد فى الجذب، حتى إذا شاهده تعجب منه، وعلم أن علمه قاصر، عن الاحاطة بعجائب القدرة[1]».

وبهذا يرى الغزالى أن هذه الأمور يجب أن نحيلها إلى القدرة، لأن قدرة الله لا يحدها شئ، ولا يتعجب من البعث فى الآخرة، وأن العقل عند ابن سينا اقحم نفسه فى غير ميدانه وهكذا، يتعجب المنكرون فى الآخرة، عندما يشاهدون بعث الأجساد، يوم لا ينفع الندامة ولا الحسرة، بل الأولى أن يؤمنوا دون أن يعقلوا يقول «وكذلك الملاحدة المنكرون للبعث والنشور، إذا بعثوا من القبور ورأوا عجائب صنع الله تعالى، فيهم ندموا ندامة لا تنفعهم ويتحسرون على



(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة تحقيق الدكتور سليمان دنيا دار المعارف ط١ ص٣٠٣.

جحودهم، تحسرا لا يغنيهم، ويقال لهم: هذا الذى كنتم به تكذبون[1].

ويذهب فيلسوفنا الغزالى إلى أنه لو قدر ووجد أول إنسان عاقل فى الوجود وقيل له أن هذه النطفة هى التى يتشكل منها الجنين من أعضاء وأعصاب وغيره لكان تعجبه وإنكاره أشد من هؤلاء الملاحدة الذين ينكرون البعث فى الآخرة، و«بل لو خلق إنسان عاقلا ابتداء، وقيل له: إن هذه النطفة القذرة، المتشابهة الأجزاء، تنقسم أجزاؤها المتشابهة فى رحم آدمية إلى أعضاء مختلفة، لحمية، عصبية، وعظمية وعرقية، وغضروفية، وشحمية، فيكون منها العين، على سبع طبقات مختلفة فى المزاج واللسان، والأسنان، على تفاوتهما، فى الرخاوة والصلابة، مع تجاورهما، وهلم جرا، إلى البدائع التى فى الفطرة - لكان إنكاره أشد من إنكار الملاحده، حيث قالوا: «أأئذا متنا وكنا عظاما «نخرة» الآية»[2].

ويتساءل الغزالى، فكيف تأكد لمنكرو البعث، أنه من أين عرفو انحصار الأسباب الوجود فيما شاهدوه، ولم يبعد أن يكون فى إحياء الأبدان منهاج غير ما نشاهده، أى أن فيلسوفنا الغزالى يعتقد أن الخطأ الكبير الذى وقع فيه ابن سينا أنه حصر نفسه فى أسباب الوجود الدنيوية المشاهدة مثل تحلل الأبدان وفنائها، أو أكل أبدان بعض الناس لبعضهم أو تحول الأجزاء الجسدية بعد الفناء والعدم إلى زروع

(١) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٢) المرجع السابق: ص٣٠٣.

وثمار وبالتالى هذه الزروع تؤكل وتنصهر وتذوب فى أجساد أخرى إلى كل هذه التحليلات العقلية التى ذهب بصددها ابن سينا وكم كان الأجدر به أن يعقل أن المسائل الأخروية لا تقاس بالأمور المشاهدة الدنيوية؟ إذ لا يبعد أن يكون فى بعث الأجساد فى الآخرة أمور، ومنهاج غير منهاج الدنيا، ويبدو أن تراجع العقل عند الغزالى هنا، ليعول على القلب والإيمان، إذ أن أمور الدنيا يمكن أن نعول فيها على العقل البشرى وتحليل أسباب هذا الوجود أما أمور الآخرة، فنحن ننظر إليها ونحللها وفى يقيننا أن ذلك يعود إلى مسبب الوجود.

هكذا يحاول الغزالى أن يدرأ الشبهة عن محاولة القول بعدم بعث الأجساد وهو فى هذا يعتمد على النقل يقول «ورد فى الأخبار: أنه يغمر الأرض وقت البعث، مطر، قطراته تشبه النطف، وتختلط بالتراب، فأى بعد فى أن يكون فى الأسباب الإلهية، أمر يشبه ذلك، ونحن لا نطلع عليه، ويقتضى ذلك انبعاث الأجساد، واستعدادها لقبول النفوس المحشورة، وهل لهذا الإنكار مستند، إلا الاستبعاد المجرد»[1].

نعتقد أن الغزالى فى هذا الصدد، كان أكثر موضوعية من ابن سينا، إذ أن الغزالى فى هذا الأمر، كان متسقا مع العقيدة الإسلامية، وأن فيلسوفنا الغزالى قد وجد منفذا فى مذهب ابن سينا استطاع أن يصوب من خلاله سهام النقد إليه، بل رماه بالكفر والالحاد كما



(١) نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

لاحظنا من العبارات النقدية التى عرضنا لها. وحقيقة الأمر أننا لا نستطيع أن ننكر أن ابن سينا كان يتوج النسق الفلسفى بالميتافيزيقا، فالبعد الميتافيزيقى يعتبر حجر الزاوية فى مذهبه، بل أستطيع أن أزعم أن الجانب التجربى فى المذهب السينوى ما هو إلى مرحلة تمهد لما بعدها من القضايا الميتافيزيقية مثل موقف ابن سينا بصدد نظرية المعرفة هو موقف شائك ـ فهو يعزو الإدراك الحسى إلى قوى النفس المختلفة، ولكن الإدراك العقلى، وانتقال العقل من طور المعرفة من العقل بالقوة إلى العقل بالملكة إلى العقل بالفعل ثم إلى العقل المستفاد بمعونة مبدأ خارجى مفارق هو العقل الفعال «فهل معنى ذلك أن المعرفة اشراقية أم تجريبية عنده بمعونة الحواس، إلا أن المتأمل فيما ذهب إليه فيلسوفنا فى هذا الصدد ليتضح له أن المعرفة التجريبية ما هى إلا مرحلة منهجية انتهت بالمعرفة الإشراقية على قمة المذهب، وهناك من الباحثين من يقسم المعرفة عنده إلى قسمين: معرفة تجريبية ومعرفة ميتافيزيقية إشراقية، ونعتقد أن كلتا المعرفتين فى طريق واحد لا تنفصل هذه عن تلك. نقول هذا لنؤكد على أن فيلسوفنا فى إطار مذهبه كان مشغولا بمعالجة قضاياه الميتافيزيقية. لذلك رغم أننا حللنا رد الغزالى كما هو فى «تهافت الفلاسفة» وانتقاداته لابن سينا، وكنا نحاول أن نتحرى الموضوعية قدر استطاعتنا، وبما يخدم معالجة المشكلة عند كل منهما إلا أننا ونحن بصدد إنكار البعث الجسدى عند ابن سينا، نعتقد أن

الغزالى كان أقرب إلى العقل والنقل فى هذا الصدد ويتفق مع الشريعة الإسلامية التى تؤكد على بعث الجسد فى الآخرة. ولقد أعجب ابن رشد بموقف الغزالى هذا وسجله له، وعضدد رأيه بقوله: «ما قاله الرجل فى معاندتهم هو جيد»[1].

(٧) *البعث الجسمانى عند الغزالى*

تمهيد:

تعد قضية البعث من القضايا الشائكة فى فكر الغزالى، لأن فيلسوفنا قد أولى هذه القضية عناية كبيرة، واحتفى بها أيما احتفاء.

ولا مراء أن الباحث يجد صعوبة أكثر من الصعوبة التى يواجهها فى موقف ابن سينا، إذ أن ابن سينا يسفر عن وجهة أكثر، وأن أصناف الطالبين عنده ينقسم إلى عوام، وخواص أما الغزالى فأصناف الطالبين كما قدم فى كتابه «ميزان العمل» عوام، وخواص وخواص الخواص. وهذا يجعل الباحث لا يتعجل الحكم، وخاصة أنه عرض لقضية البعث فى العديد من المؤلفات مثل «تهافت الفلاسفة» و«معراج السالكين» والمضمنون به على غير أهله وميزان العمل وغيره ... من المؤلفات. وقد اختلف الدارسون والباحثون بصدد هذا الموضوع عند فيلسوفنا الغزالى، ما بين قائل بالمعاد الجسمانى

(١) ابن رشد: تهافت التهافت القسم الثانى تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف بمصر ١٩٦٥ ص٨٧١.



والروحانى أو بالمعاد الروحانى فقط، وإن كان رأى الأغلبية للأول وكل منهم له وجهة نظره ومبرراته.

لذلك فمهمتنا تقتضى أن نعرض النصوص والآراء التى دبجها فيلسوفنا وهو بصدد معالجة الموضوع، ومحاولة تحليلها، وليس كما يحلو لنفر من الباحثين أن يعتمد على نص واحد للفيلسوف، ثم يذهب مفسرا آراء الفيلسوف فى هذه القضية أو تلك، ويغفل النصوص الصريحة الأخرى، ولا يقدم مبررا موضوعيا أو تفسيرا مرضيا، ولسنا من أنصار التعسف فى التأويل وتحميل أفكار ومذهب الفيلسوف ما لا يطاق، ولا يقبله صاحب المذهب لو قدر أن يبعث بيننا الآن لنحاوره فى أفكاره وأيدلوجيته التى يتمحور حولها.

نقول هذا، ونحن نؤمن أن الخلاف فى الرأى، سمة الفكر الفلسفى كما تعلمنا من أساتذتنا ومربينا، مادام بين أيدينا الدليل المقنع والحجة الدامغة، أما الموقف المسبق للباحث، بطريقة تجعل الذات تؤثر فى مسار الموضوع كما يحلو لبعض الباحثين من أجل مخالفة الرأى للشهرة والذيوع والانتشار، أو يجعل المنهج هو الذى يؤثر فى نتائج الموضوع بطريقة ملتوية وغير موضوعية، نعتقد أن ذلك من أخطر الأمور فى البحث العلمى، نحن نجعل نصب أعيننا دائما الحقيقة كما هى دون لبس أو غموض.

إشكالية المعاد الجسمانى والروحانى عند الغزالى:

سبق أن عرضنا لموقف ابن سينا من البعث، وعلمنا أنه قد انتهى إلى إنكار البعث الجسدى، واستدل بالعقل على ذلك، وأن



الخلود فى الآخرة لا يحتمل إلا المعنى الروحانى، فهل معنى ذلك أن الغزالى قد تابعه أو تأثر به فى هذا الصدد، أم أن الغزالى مناصر المذهب الأشعرى ونصير أهل السنة آنذاك يعتقد بخلاف ذلك، ويرى أن البعث فى الآخرة أمر ممكن غير مستحيل. أم أودع الغزالى فى كتاباته الخاصة التى كان يضن بها على العوام، الحقيقة التى يعتقد فيها، وذهب يؤكد على إنكار البعث الجسدى؟ تكمن عمق ووعورة هذه التساؤلات، فى أن الغزالى لم يعرض آراءه فى مؤلف واحد، إنما عرض لهذه القضية فى عدة مؤلفات كما لمحنا لذلك. لن نعرج الآن إلى كتاب «تهافت الفلاسفة» لعرض موقف الغزالى، فى المعاد حيث إننا سبق أن عرضنا أن هذا المؤلف قد كتب لأيدلوجية معينة، وله جوانب نقدية بناءة تحسب له وأخرى سلبية تؤخذ عليه (سنرجئه مؤقتا) وسوف نعود إليه فى عرض لاحق. ولكن سنعتمد الآن على كتاباته الخاصة وأولها «المضنون به على غير أهله(*)» فآراء الغزالى فى هذا المؤلف تمثل زبدة الحق، وآراؤه الخاصة والتى يضن بها على العامة أو على حد تعبيره» أعلم أن لكل صناعة أهلا يعرف قدرها، ومن أهدى نفائس صناعة إلى غير أربابها فقد ظلمها وهذا علم نفيس مضنون به على غير أهله، فمن صانه عمن لا يعرف قدره فقد قضى حقه[1].

(*) انظر مؤلفات الغزالى للدكتور بدوى (وهو من الكتب المقطوع بصحة نسبها للغزالى ص١٥١ ـ ١٥٥).

(١) الغزالى: المضنون به على غير أهله تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة ص١٢٥.

يقول الغزالى «عود النفس إلى البدن بعد مفارقتها عنه فى القيامة أمر ممكن غير مستحيل ولا ينبغى أن يتعجب من تعلق النفس فى أول الأمر أظهر من تعجب عودها إليه بعد المفارقة وتأثير النفس فى البدن تأثير فعل وتسخير ولا برهان على استحالة عود هذا وصيرورة هذا البدن مستعدا مرة أخرى لقبول تأثيره وتسخيره»[1] يعتقد الغزالى أن النفس تعود إلى البدن فى الآخرة، وهذا أمر لا يثير العجب والدهشة، لأنه أمر ممكن ولا غرابة فيه، بل كان الأولى أن نتعجب منه ارتباط النفس بالبدن فى النشأة الأولى، كذا يقول «إذا كانت الروح قد اتصلت بالجسم فى النشأة الأولى بعد أن صار الجسم قابلا لها فما المانع أن يهئ الله هذا الجسم فى الآخرة مرة أخرى لقبول الروح مسخرة له، وكأنما فيلسوفنا يرى أن هذا الأمر من البديهيات التى لا تحير العقل، أو على سبيل القياس، فكما أن الله قد هيأ الجسم لقبول النفس، فى النشأة الأولى، فما وجه الصعوبة فى عدم إمكان ذلك فى الآخرة، ويبدو أن الغزالى قد اعتمد فى ذلك على فكرة الإمكان والجواز عند الأشاعرة كما يقول الدكتور العراقى فى هذا الصدد. إنهم يقولون بإعادة الجواهر وإعادة ما تبقى من الأعراض، أى أنهم يقولون بالمعاد للجواهر ولكل نوع من الأعراض وهم يستندون بطبيعة الحال إلى فكرة الجواز والإمكان[2] ليس هذا فحسب، بل إن فيلسوفنا يذهب إلى أن النشأة الثانية تولدية، من نفس الأجزاء التى تحللت من النشأة الأولى، وإن تفرقت وتبعثرت فإن الله،

---

(1) المرجع السابق: ص١٥٦، أحياء علوم الدين جزء زول دار المعرفة بيروت لبنان ص١١٤.

(2) د. عاطف العراقى: دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق دار المعارف، ط١ سنة ١٩٧٣ ص٢٢٨.

واهب الصور، قادر على منح هذه المواد صورها الأولى، فتعود هذه الأجزاء عند الحشر إلى حالتها الأولى، وعند حدوث المزاج وقابليته للنفس، تعود النفس مرة ثانية إلى ما كانت عليه فى النشأة الأولى يقول: النشأة الثانية تولدية من تلك الأجزاء التى كانت فى الأصل وإن تفرقت وانخلعت صورها فيرد الله تعالى واهب الصور تلك الصور إلى موادها ويحصل المزاج الخاص مرة أخرى ولها نفس حدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداء فتعود بالتسخير والتصرف إليها مع العلاقة التى بينهما مثال ذلك راكب السفينة، غرقت السفينة وتفرقت اجزاؤها وانتقل الراكب بالسباحة إلى جزيرة ثم ترد تلك الأجزاء بعينها إلى الهيئة الأولى وتوطد وتؤكد، عاد إليها راكب السفينة وأجراها وتصرف فيها كما يشاء ولا يجب أن يستحق هذا الحشر وجميع الأجزاء والمزاج المجدد نفسا أخرى فإن حدوث المزاج يستحق حدوث النفس له أما عود المزاج إلى الحالة الأولى فلا يستحق إلا عود النفس إلى الحالة الأولى[1].

ويضرب الغزالى أمثلة على أن النشأة الأخروية ممكنة غير مستحيلة ويعزى صعوبة تصديقنا لذلك، لأن كل ما لا نشاهده يصعب اعتقاده، حتى أن الأمور التى يجب أن تثير الدهشة مثل تطور الخلقة الإنسانية فى النشأة الأولى من النطفة إلى تكوين الإنسان كجسد وروح، فنحن لا نندهش ولا نتعجب من ذلك، للعادة والإلف، لكن لو تصورنا وجود أول حالة رآها الإنسان فى الوجود

(١) الغزالى: المرجع السابق، ص١٥٧.

لكان تعجبه واندهاشه أكثر وتصديقه لخبر النشأة الأخروية أيسر، وهو يحاول أن يعضد رأيه بضرب الأمثلة المحسوسة ليقنع سامعه فيقول: الأنبياء عليهم السلام يثبتون تلك بالأمثلة المحسوسة والتعجب من النشأة الأولى أكثر من الأخرى، إلا أن النشأة الأولى محسوسة مشاهدة معيادة فسقط التعجب فإنا لو سمعنا أن إنسانا حرك نفسه فوق امرأة مرارا، كما يحرك الممخض، وخرج من أجزائه شئ مثل زبد سيال فيخفى ذلك الشئ فى بعض أعضاء المرأة ويبقى مده على هذه الحالة ثم يصير علقة تصير مضغة ثم المضغة تصير عظاما ثم تكسى العظام لحما ثم تحصل فيه الحركة ثم يخرج من موضع لم يعهد خروج شئ منه على حالة لا يهلك أمة ولا يشق عليها فى ولادته ثم يفتح عينيه ويحصل فى ثدى الأم شئ مثل شراب مائع لم يكن قبل ذلك فيها، ويغتذى به الطفل إلى أن يصير هذا الطفل بالتدرج صاحب صناعات واستنباطات بل ربما هذا الشئ الذى أصله نطفة وهو عند الولادة أضعف خلق الله يصير عن قريب ملكا جبارا قهارا يملك أكثر العالم ويتصرف فيه، فإن التعجب من ذلك أكثر وأوفى من التعجب من النشأة الأخرى، والأصل أن كل شئ لم يشاهده الإنسان ولم يعرف سببه يحصل له منه التعجب والتعجب هيئة تحصل للإنسان عند مشاهدة شئ ولم يشاهده قبل ذلك أو سماع شئ لم يعرف سببه ولم يسمعه قبل ذلك[1].

بالرغم من كل هذه النصوص الصريحة فى البعث الجسدى، فإننا نرى الغزالى يقول فى كتابه «ميزان العمل» إن فرقة ثالثة ذهبوا

(١) الغزالى: المضنون به على غير أهله ص١٥٨.



إلى انكار اللذة الحسية جملة بطريق الحقيقة والخيال، ثم يؤكد أن هذا ما ذهب إليه الصوفية صرحوا ولم يتحاشوا، وقالوا من يعبد الله لطلب الجنة أو للحذر من النار فهو لئيم، وإنما مطلب القاصدين إلى الله أمر أشرف من هذا، ورأى مشايخهم وبحث معتقداتهم وتصفح كتب المصنفين منهم هذا الاعتقاد من مجارى أحوالهم على القطع»[1] وإذا كان هذا هو حال الغزالى فيما ذهب إليه بصدد المعاد عند هؤلاء القوم، وإن اللذة الحسية لا وجود لها، فإذا نسأل الغزالى، إذا كنت قد ذهبت فى «المنقذ من الضلال» أنك قد اكتشفت أن طريق الصوفية، أحسن الطرق، والطريق الحقيقى الموصل إلى اليقين، فهل معنى ذلك إنك من القائلين بالمعاد الروحى مثلما ذهب إلى ذلك ابن سينا من قبل؟ وإذا كان الأمر كذلك فلما الداعى لهذه الحملة الضارية على الفلاسفة فى «تهافت الفلاسفة»؟ وربما يقول البعض أن الغزالى يقصد هنا طائفة معينة من الصوفية بخلاف ما ذهب بصدده فى المنقذ من الضلال، فلو كان يقصد ذلك، فلماذا لم يحدد ولم يوضح، وترك الأمر على علاته دون حسم.

ولعل هذا، هو الموقف الذى أخذه عليه ابن طفيل فى مؤلفه «حى بن يقظان» وما أوضحه الدكتور العراقى بقوله «ويضرب ابن طفيل مثلا على هذا التردد والتخبط عند الغزالى برأيه فى مشكلة الخلود. فالغزالى قد كفر الفلاسفة فى كتابه «تهافت الفلاسفة» حين اعتقدوا بالخلود النفسانى أو الروحانى دون الجسمانى، بحيث أثبتوا

(١) الغزالى: ميزان العمل تحقيق الشيخ: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى بالقاهرة ص١٦.

أن الثواب والعقاب إنما يكون فى رأيهم للنفوس خاصة. فى حين أنه قال فى أول كتاب الميزان فيما يروى ابن طفيل، أن هذا الاعتقاد، هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع. ثم قال فى كتاب المنقذ من الضلال أن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية، وأن أمره إنما وقف عليه بعد طول البحث(١).

لقد أرخ الغزالى لهؤلاء المنكرين للبعث الجسمانى، وأثبت لهم أنهم يقولون بالمعاد الروحى فى كتابه «المنقذ من الضلال» وهو يقصد ابن سينا بشكل خاص بقوله «وأما الالهيات ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه فى المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها، ولقد قرب أرسطاطليس مذهبه فيها من مذاهب الإسلاميين على ما نقله الفارابى وابن سينا. ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا. يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها، وتبديعهم فى سبعة عشر، ولأبطال مذهبهم فى هذه المسائل العشرين - صنفنا كتاب «التهافت» أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها المسلمين، وذلك فى قولهم:

١ - إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هى الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية. ولقد صدقوا فى إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضا ولكن كذبوا فى إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به.

(١) د. عاطف العراقى: الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل طبعة ثانية سنة ١٩٨١ دار المعارف ص٦٣.



٢ ـ ومن ذلك قولهم «إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات» وهذا أيضا كفر صريح بل الحق إنه «لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض».

٣ ـ ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأليته فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شئ من هذه المسائل»[1] هذه المسائل الثلاث، التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة وما يهمنا فى هذا الصدد، المسألة الأولى الخاصة بانكار البعث الجسدى، وما نحب أن نلفت النظر إليه قول الغزالى «يجب تكفيرهم» وقد ذكر الغزالى أيضا تكفير الفلاسفة فى «تهافت الفلاسفة» وفى كتابات أخرى مثل «معراج السالكين مما يشير إلى أن مسألة البعث الجسمانى شغلت فكر الغزالى.

وتجدر الإشارة إلى أن الغزالى، لا يرى فى ذلك كفرا يخرج عن الملة كما قد يتبادر إلى ذهن البعض، بل هو يعتبرها زندقة مقيدة، كما يقول: أما الزندقة المطلقة فهى أن تنكر أصل المعاد عقليا وحسيا وتنكر الصانع للعالم أصلا ورأسا، أما إثبات المعاد بنوع عقلى مع نفى الآلام واللذات الحسية. وإثبات الصانع مع نفى علمية بتفاصيل العلوم فهى زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء وظاهر ظنى[2]. لكن الأهم فى ذلك، كيف كان فيلسوفنا الغزالى مهتما إلى حد كبير بمسألة المعاد وأن البعث فى الآخرة بالروح والجسد لأن الإنسان كل لا يتجزأ لا ينفصل هذا عن ذلك. ولقد ذهب الغزالى فى

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، بالقاهرة ص٥١.
(٢) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص١٩٣.



«معراج السالكين» إلى التأكيد على المعاد الروحانى والجسمانى، وهو من كتبه الخاصة، والمضنون بها على غير أهلها. يقول: مسألة قال الله تعالى (كما بدأ أول خلق نعيده) وهذا هو نص فى الإعادة وقال تعالى فى العظام (قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) وقال تعالى (والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم ويخرجكم إخراجا).

والقرآن الكريم فى البعث وهو نص فى إعادة الأنفس إلى قوالب الأجسام، ولا مراء فى ذلك ومن امتنع عنه شك فى صدق الرسول أو كفر به عمدا[1]. وفى هذا النص يستدل الغزالى بالآيات القرآنية على حقيقة البعث الجسدى، وأن النفس تعود إلى قالب الجسم، ومن يشكك فى ذلك فقد زل القدم، أو كفر به عمدا بما أخبر به الرسول. ويذهب الغزالى إلى أن المنكرين له فرقتان، فرقة زعمت أن لابقاء للنفس، وفرقة أخرى وهم من الإسلاميين، يقول: هم أكثر المتصوفة المتفلسفة زعموا أن الأنفس باقية وأن الأجساد لا تعاد. وحجتهم أن الجسم مستحيل عن أغذية مأكولة والأغذية نباتات ولحوم وربما أكل شخصا آخر فيجتمع جسم واحد من الأجسام فلو أعيد الجسم لبطلت تلك الأجسام المأكولة ولبطل حشرها وأن حشرت زال جسم هذا الآكل، وهذا تطويل يستغنى عنه فإنا نقول، لا نلتزم أن الله يعيد عين الأجسام بل ضمن أن يرد الأنفس إلى خلق جديد وتراه كما فعل ذلك ابتداء وقد ورد فى الخبر أن الله تعالى ينزل قطرا فيكون ذلك أصلا لخلقة الأجسام وهو قادر على اختراع ما يشاء»[2].

(١) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة تحقيق د. سليمان دنيا عيسى الحلبى وشركاه ط١ سنة ١٩٦١م ص١٩٣.

(٢) الغزالى: معراج السالكين تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، بالقاهرة ص١٥٨.



والمتأمل فى هذا النص يرى أن المقصود بالمتصوفة المتفلسفة هما الفارابى وابن سينا، وأن خطاب الغزالى موجه لدحض حجج ومزاعم ابن سينا العقلية التى ذهب فيها إلى عدم إمكان البعث الجسدى، ويرد الغزالى على هذه الحجج، والدعاوى بأن الإعادة أمر ممكن وجائز، والذى يستطيع الباحث أن يستنتجه ويطمئن إليه، أن قضية البعث الجسدى والروحى، كانت تؤرق نفس الغزالى، فمن خلال نصوصه التى عرضنا لها، وبراهينه النقلية وتعويله على القرآن وفكرة الإمكان، كل هذا يدل على أنه من المؤمنين بالعبث الجسمانى والروحانى فى الآخرة.

والذى نلاحظه من خلال ما عرضنا لنصوص الغزالى العديدة، إنه يؤكد على المعاد الروحانى والجسمانى فى الآخرة، وهو يعتمد على النقل والعقل، وهنا يختلف الغزالى كرجل دين أشعرى، عن ابن سينا كفيلسوف عقلانى تأويلى.

ويختلف الغزالى عن ابن سينا اختلافا بينا، كما اتضح لنا، بينما يذهب ابن سينا إلى تأويل المفاهيم الأخروية كمفهوم الجنة والنار وحور العين وغيرها ويرى أن هذه الأمثلة قد ضربها رب العزة بصورة حسية فى القرآن لعامة الناس، الذين مداركهم لا ترتقى إلى التجريد وتمثل المفاهيم العقلية، إذ نجد الغزالى يعول على الشرع، ويجد ضالته فيه، ولا يفصل بين العقل والشرع، ويستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية فى عرضه للمفاهيم الآخروية كالجنة والنار وحور العين وغيرها، ويرى أن هذه المفاهيم تؤخذ على ظاهرها وليس ثمة داع للتأويل.



من جانب آخر أن ابن سينا، قد برهن على إنكار البعث الجسدى فى الآخرة، بالعديد من البراهين، بعكس الغزالى الذى كان جل همه التأكيد على بعث الأجساد فى الآخرة. ويهئ لى أن النهج الغزالى كما قلنا يفترق عن النهج السينوى ومن ثم ترتب على ذلك اختلاف النتائج والغايات. فإذا كان الغزالى يتبع المنهج الوسط بين العقل والنقل، نرى ابن سينا يتجه صوب العقل، والتأمل الفلسفى الخالص.

(٨) مفهوم السعادة الأخروية عند ابن سينا

عرض ابن سينا لمفهوم السعادة فى الآخرة، وكما نعلم منهج ابن سينا، فهو يعرض رأى العوام فى السعادة التى هى حسب الشريعة من الثواب والعقاب البدنى، أما الفلاسفة وأصحاب التفكير العقلانى، فهم لا يقنعون إلا باللذة العقلية، وسبق أن قدمنا لتأويل فيلسوفنا للجنة والنار فى الآخرة، وأنه يرى أن نهج الشريعة ليس إلا على سبيل التمثيل، لتقريب المفاهيم والحقائق للعوام الذين لا تستطيع مداركهم استيعابها. لما كان الأمر كذلك، إذن نحن بصدد عرض رأى ابن سينا فى السعادة، وسوف يتضح للقارئ كيف أن فيلسوفنا يبنى نظريته تلك على عدة أسس وأصول، فهو يعرض رأى الشريعة أو العوام حسب نهجه ثم يخلص فى النهاية إلى أن العقل يسلم بسعادة النفوس، وأن فى الآخرة لذة، لكن السعادة الحقيقية التى يطمئن إليها أصحاب العقل أو التفكير العقلانى (الفلاسفة) هى اللذة العقلية.

يرى ابن سينا أن الشريعة الإسلامية، أكدت على سعادة البدن فى الآخرة حيث يقول «يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من



الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن»(١).

ثم يقول ان الحكماء يأملون فى سعادة أعظم وأرقى ألا وهى السعادة الروحية «والحكماء الالهيون رغبتهم فى إصابة هذه السعادة، أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها فلا يستعظمونها فى جنبة هذه السعادة التى هى مقاربة الحق الأول، وهى على ما سنصفها عن قريب، فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فإن البدنية مفروغ منها فى الشرع»(٢).

بنى ابن سينا نظريته فى السعادة الأخروية على أساس عرضه لمفهوم السعادة الدنيوية وفى هذا الصدد، نستعرض لرأى ابن سينا فى اللذة الحسية والعقلية الخاص بقوى النفس، حتى نخلص إلى مفهوم السعادة الأخروية، وغايتنا من هذا العرض أن نعرف مفهوم السعادة الأخروية عند فيلسوفنا، إذ نعتقد أنه وثيق الصلة بموضوعنا «خلود النفس» لأنه لو كان البعث بالجسد والروح عند فيلسوفنا لأكد على اللذة الحسية والعقلية فى الآخرة، أما لو كان المعاد عنده بالروح

---

(١) ابن سينا: النجاة ص٢٩١.
(٢) ابن سينا: نفس المرجع ص٢٩١.

فقط، وهو ما سبق أن تعرفنا عليه فى عرض سابق، فسيتضح لنا أن فيلسوفنا يعتقد فى السعادة الروحية فى الآخرة.

يقول «إن لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها وأذى وشرا يخصها. مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها بكيفية محسوسة ملائمة للحواس الخمسة. ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء. ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية وأذى كل واحد منهما ما يضاده وتشترك كلها نوعا من الشركة، فى أن الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها والموافق لكل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل فهذا أصل[1] ومعنى هذا، ان حصول اللذة لقوى النفس هو إدراك الموافق والملائم لما تنزع إليه.

وتختلف درجة اللذة بالنسبة للقوى النفسية، فكلما كانت القوة، أتم وأدوم وأفضل تكون أشد إدراكا للذة الموائمة «فإن هذه القوى وأن اشتركت فى هذه المعانى، فإن مراتبها فى الحقيقة مختلفة فالذى كماله أتم وأفضل والذى كماله أكثر والذى كماله أدوم والذى كماله أوصل إليه وأحصل له والذى هو فى نفسه أكمل فعلا وأفضل والذى هو فى نفسه أشد إدراكا فاللذة أبلغ وأوفى لا محالة»[2].

بعد أن عرض فيلسوفنا للذة الدنيوية، يخلص إلى أن اللذة العقلية فى الآخرة أشرف من هذا اللذات، ويرى أن العاقل لا يتصور أن اللذة

(١) ابن سينا: النجاة ص٢٩١.
(٢) ابن سينا: النجاة نفس الصفحة.

العقلية مثل اللذة الحسية، فأى فرق بين هذه وتلك ولكن ندرك بالعقل فقط، أن اللذات العقلية في الآخرة أطيب وأجل، ولكن نحن لا نستشعر ذلك نفوسنا حقيقة، إنما نتأكد من سموها بالعقل وبقياس الغائب على الشاهد يقول «يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهى كما للحمار فى بطنه، وفرجه، وأن المبادئ المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة الذى له وقوته الغير متناهية أمر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن أن يسمى لذة. ثم للحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة كلا بل أى نسبة تكون للمبادئ العالية إلى هذه الحسية ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس مخالفا عنده كحال الأصم الذى لم يسمع قط فى عمره ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها[1].

ويبدو أن ابن سينا يعرض اللذة الحسية، لكى يبين ويوضح اللذة العقلية الخاصة بالنفوس، والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه ابن سينا، نجده يعلى من شأن اللذة العقلية، على اللذة الحسية، تماما كما رفع من شأن العقل على الحس فى نظريته في المعرفة، بالاضافة إلى إصراره على أن اللذة العقلية النفسية إذا كنا لا نحس بها فى وضوح، فسبب ذلك تعلقنا بالبدن وشهواته بحيث تكون النفس أسيرة البدن. أما إذا انفصلنا عن البدن، فإن النفس تتنبه لكمالها بعد أن كانت غير متنبه له بسبب اشتغالها بالبدن الذى ينسيها ذاتها ومعشوقها[2].

---

(١) ابن سينا: النجاة ص٢٩٢.

(٢) د. عاطف العراقى: دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق دار المعارف ط٢ سنة ١٩٧٣ ص٢٣٨.

بعد توضيح ابن سينا للأصول التى عرضها، لمفهوم اللذة الدنيوية، لكى يوضح فهمه للسعادة الأخروية، يخرج من هذا العرض برأى مفاده أن السعادة فى الآخرة، سعادة روحانية ولا يفوح من عرض فيلسوفنا للسعادة الأخروية، أى تلميح أو ايماءة سواء من قريب أو بعيد إلى وجود البدن فى الآخرة، وهذا يؤكد أن المذهب السينوى يجعل سعادة النفس فى التخلص من سجن البدن، بتطهير النفس والتخلص من العوائق والشوائب المادية، لكى تلحق بالمادئ العقلية «فإن سينا يعتقد اذن أن الإنسان سيلاقى بعد الموت سعادة نفسانية وأن العذاب الذى سوف يقاسيه عذاب روحانى»[1].

يقول ابن سينا عن سعادة النفس فى الآخرة «إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض فى الكل مبتدئا من مبدأ الكل سالكا إلى الجواهر الشريفة. فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا من التعلق الأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله شاهدا لما هو الحق المطلق والخير المطلق والجمال المطلق متحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا فى سلكه وصائرا من جوهره وإذا قيس هذه الكمالات المعشوقة التى للقوى الأخرى وجد فى المرتبة التى بحيث يقبح معها أن يقال إنه اتم

(١) د. جميل صليبا: من أفلاطون لابن سينا مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر ط٣ سنة ١٩٥١.

وأفضل منها لا نسبه لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وسائر ما يتفاوت به لذائذ المدركات[1].

إذن السعادة التى يخلص إليها ابن سينا فى هذا الصدد، سعادة روحية يقول «فسعادة النفس فى كمال ذاتها من الجهة التى تخصها هو صيرورتها عالما عقليا وسعادتها من جهة العلاقة التى بينها وبين البدن أن تكون لها هيئة الاستعلائية»[2].

ولعل ثمة تساؤلات عديدة يثيرها الذهن الآن، ما الذى دفع ابن سينا إلى إنكار البعث الجسدى فى الآخرة؟ هل يرى أن السعادة الخليقة بالحكماء والفلاسفة سعادة روحية؟ أم هناك مبررات موضوعية أخرى تطرح نفسها على ساحة البحث؟.

فى الحقيقة أن فيلسوفنا فى هذا المضار، وفى معالجته للمعاد وفهمه للسعادة لم يكن أكثر من أنه اقتفى أثر مدرسة اخوان الصفا. هذه المدرسة التى تربى على أفكارها وغذى وشرب فى طفولته الباكرة آنذاك، فى محضن الإسماعيلية التى كان من بطانتها والده، لم تكن هذه الأفكار لتتبخر سريعا من عقيدة ابن سينا، ويبدو أن لازمته طوال تفلسفه وكتاباته، ويخيل إلى أن تغيير الأفكار والعقائد التى ينشأ عليها الفرد فى سنوات حياته الأولى من أصعب الأمور، فهذه المدرسة الفلسفية (مدرسة اخوان الصفا) وهى من المدارس ذات

---

(١) ابن سينا: النجاة ص٢٩٣، الشفاء الجزء الثانى ص٤٤٦.

(٢) ابن سينا: علم الأخلاق ص٢٠٣.

الطابع السرى، رغم طابعها الفلسفى، إلا أنها كانت ذات هدف ومطمع سياسى فى نفس الآن لمناهضة السلطة فى إطار الدولة العباسية، ويبدو أن أفكار هذه المدرسة تركت أثرها فى اللاحقين.

وسنعرض لبعض أفكار هذه المدرسة ومدى تأثر فيلسوفنا فى هذا الصدد وكيف كانت تفسر أمور البعث والمعاد فى الآخرة، وانتهت إلى أن اللذة الحقيقية هى اللذة العقلية، يقول المرحوم أحمد أمين فى كتابه ظهر الإسلام عن المعاد عند اخوان الصفا وهم يرون أن الصور الحسية التى صورها القرآن من نعيم فى الجنة، وما فيها من حور عين، وأنها من عسل مصفى، وأن أهلها على الأرائك متكئون، وما فى النار من عذاب، كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها، ونحو ذلك إنما هى صور رمزية وأن هناك دينا عقليا فوق الأديان كلها، وأن الاعتقاد بأن الله يغضب ويعذب بالنار، أمور لا يقبلها العقل، وأن النفس الجاهلة تلقى جهنمها فى هذه الدنيا، وأن النفس العاقلة تلقى جنتها فى هذه الدنيا أيضا، وأن البعث هو مفارقة النفس للجسم، والقيامة هى مفارقة النفس الكلية للعالم ورجوعها إلى الله(١) والمتأمل فى هذه التأويلات عند مدرسة إخوان الصفا للمعاد فى الآخرة، ليتكشف له أنها لا تخرج عما ذهب إليه فيلسوفنا ابن سينا فى هذا المضمار.

وبعد ذلك ألا يجوز لنا، أن نقول مع الأستاذ الجابرى أننا إذا انتقلنا إلى آراء إخوان الصفا حول النفس البشرية والنفوس السماوية

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام مكتبة النهضة مصر جزء ٢ ط٥ ص١٥٩.

فسنجد تطابقا تاما مع آراء ابن سينا. فالنفس جوهر روحانى ليست علاقته بالبدن كعلاقة الصورة بالمادة عند أرسطو بل هى كعلاقة الربان بالسفينة أو الملك بالمدينة. هذا إذا نظرنا إليها من حيث أنها المحركة للبدن المسخرة له، أما إذا نظرنا إليها من حيث هى أشرف منه أى من حيث أنها كائن روحانى من جنس النفوس الملكية، فإن البدن يصبح حينئذ لا كسفينة أو مملكة، بل كسجن. من هنا تصبح قيمة الإنسان فى الحياة هى تخليص نفسه من هذا السجن وتيسير التحامها بالعالم العلوى حيث «ما لا عين رأت، ولا إذن سمعت»: فتنعم مع أجناسها من النفوس السماوية والعقول الإلهية بالسعادة الأبدية. وبالجملة فى «علم النفس» السينوى يجد مرجعه «العربى» المباشر فى رسائل إخوان الصفا[1]. ولقد تنبه الإمام الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبدالرازق إلى تأثر ابن سينا بمدرسة إخوان الصفا منذ زمن، الوحى، وعلم المعاد، وهو فى ذلك يقارب فهم إخوان الصفا[2].

والواقع أن معالجة فيلسوفنا لمشكلة المعاد لو أردنا أن نحاكمه باسم المنهج الذى حدده لنفسه فهو متسق الملامح، أما باسم الشريعة والدين، فليس ثمة شك فى أنه يتناقض مع الإسلام وينكر أصل من أصول العقيدة وهو الإيمان بالبعث الجسدى، إذ أن الدين يؤكد على أن الإنسان يبعث بالجسد والروح، وأن المحاسب فى الآخرة الإنسان

---

(١) محمد عابدى الجابرى: نحن والتراث المركز الثقافى العربى الدار البيضاء المغرب ط٤ سنة ١٩٨٧. ص١٦١.

(٢) مصطفى عبدالرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ط٣ مكتبة النهضة المصرية ص٦٢.

بكيانه الكامل سواء مثاب أو معاقب، وكم كنا نأمل من فيلسوفنا أن يؤمن بالبعث الجسدى، والروحى وله الخيار بعد ذلك، فى أن يفضل الأشرف والأعلى منزلة، وهو الروحى فى الآخرة، نعتقد لو أنه نهج هذا النهج، لكان أكثر توفيقا واتساقا مع العقل والدين.

وهذا ما أشار بصدده الدكتور مدكور بقوله «على أنا إذا أخذنا المسألة من وجهة النظر الدينية الخالصة، وجدنا أن القول بخلود الروح وحدها لا يكفى ولابد أن تبعث معها الأجسام أيضا، لأن السعادة أو الشقاء المنتظر فى الحياة الأخرى لم يعد للأرواح وحدها، بل معها الأجسام والإنسان الذى تخاطبه الأديان وتنصب عليه المسئولية جسم وروح، فينبغى أن يبعث بكامل هيئته[1].

وسوف نعرض نصوص من «فلسفة إخوان الصفا» لنتأكد من مصداقية هذه الدعوى يقول الإخوان عن النفس وسعادتها «فإن مكانها فى عالم الأفلاك وفسحة السماوات، عالم الدوام والبقاء والخلود فى النعيم والسرور مع النبيين والصديقين الشهداء والصالحين (٣-٦٤) فى أطباق السموات مع الملائكة (٤-٦٦)[2].

والرأى الذى يخلص إليه الباحث فى هذا الصدد، أن تأويل ابن سينا، لا يخرج عما ذهب إليه إخوان الصفا. فالمتأمل يلحظ أن فيلسوفنا يرى أن الجنة والنار وسائر المفاهيم الأخروية ما هى إلا تشبيهات وتمثلات جاءت بها الشريعة لتفهيم العوام، أما الحقيقة

(١) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جزء أول ط٣ دار المعارف بمصر ص١٨٧.
(٢) نقلا عن كتاب د. عمر فروخ: إخوان الصفا دار الكتاب العربى - بيروت ص١٠٥.

المجردة لهذه المفاهيم فهى معانى روحية فى الآخرة، وإذا ما ذهبنا لمدرسة إخوان الصفا وجدنا نفس المفاهيم وأن الجنة والنار فى الآخرة أحوال روحانية فقط ومن ثم المعاد فى الآخرة روحانيا وليس للنفس والجسد، ويجدر بنا أن نشير إلى أن هذه المدرسة لم يكن صداها فى نفس ابن سينا فى معالجته لقضية البعث وما يترتب عليها من الخلود الروحانى وحسب، بل كان فيلسوفنا يستعير من هذه المدرسة النهج نفسه، فبينما كانت هذه المدرسة تبحث عن الحقيقة الفلسفية بالعقل، بالمثل ذهب فيلسوفنا يولى شطره نحو التدليل على إنكار البعث الجسدى بالعقل أو على حد تعبيره فى الرسالة الأضحوية «بالمعقول الصرف»[١].

وهذا هو النهج الذى يبتغيه فيلسوفنا، كنهج للوصول إلى الحقيقة، وهل يبقى بعد ذلك، مجال للقول أن المعالجة السينوية تخرج عما ذهب إليه إخوان الصفا؟.

(٩) *مفهوم السعادة الأخروية عند الغزالى*

سبق أن عرضنا لمفهوم السعادة الأخروية عند ابن سينا، وعلمنا أن فيلسوفنا يؤكد على السعادة الروحية، وينفى السعادة الحسية فى الآخرة، لأنه لما كان الخلود فى الآخرة للروح وحسب، فمن ثم لا يعقل أن يكون هناك سعادة غير اللذة الروحية.

---

(١) ابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر المعاد تحقيق د. سليمان دنيا طبعة أول دار الفكر العربى ١٩٤٩م ص٥١.

ويبدو لى أن ابن سينا بدا متسقا فى منهجه، فهو قد أنكر البعث الجسمانى، وبرهن على ذلك، بالأدلة والبراهين كما عرضنا من قبل، ثم توج بحثه لمشكلة الخلود، بعرضه لمفهوم السعادة، وهو كما عرضنا لنصوص ابن سينا أن سعادة النفس، وكمالها، أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل، وأن تتأمل فى عالم المعقول والروحانية لأنها تخلصت من ربقة البدن، ونالت «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر».

أما الغزالى، فقد عرض لمفهوم السعادة، وتوج بها عرضه لمشكلة الخلود، ولعل عدة فروض مسبقة وتساؤلات نطرحها فى هذا الصدد، هل الغزالى يؤكد على السعادة الروحية، ونحى الحسية جانبا، وبذلك يكون متابعا لابن سينا علما بأن القول بالسعادة الروحية فقط، يفضى حتما إلى إنكار البعث الجسمانى.

لما كان الغزالى يؤكد بالنصوص العديدة، وكما سبق أن عرضنا من قبل، على المعاد الجسمانى والروحانى، نعتقد أنه كان من المنتظر أن يعرض للسعادة الروحية والحسية، لكى يبدو بصورة اتساق وانسجام بين المقدمة والنتيجة.

وسوف يتضح من خلال العرض صحة هذه الفروض أو خطئها، وكيف أن هذا الموضوع قد أثار جدلا حوله.

يعرض الغزالى للذة الخاصة بقوى النفس وينتهى بذلك إلى عرض السعادة الأخروية فهو يبنى السعادة الأخروية على ضوء فهمه للسعادة الدنيوية، فهو يفرق بين نوعين من اللذة، اللذة الحسية

واللذة العقلية. ونود أن نشير إلى، أن الغزالى ينقل نصوص ابن سينا نقلا حرفيا من كتاب «النجاة».

يقول الغزالى «يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها وأذى وشرا يخصها مثاله أن لذة الشهوات أن يتأدى إليها من محسوساتها كيفية ملائمة من الحس وكذلك لذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية الموافقة وأذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها نوعا من الشركة فى أن الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الحاصلة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل فهذا أصل»(١) إذن حصول اللذة للقوى النفسية عن طريق إدراك الملائم لها.

ويتفاوت مقدار اللذة من قوة لأخرى، بمقدار كمال القوى، فالذى كماله أتم وأفضل تكون اللذة له أبلغ أن هذه القوى وإن اشتركت فى هذه المعانى فإن مراتبها من الحقيقة مختلفة فالذى كماله أفضل وأتم وأدوم وأوصل إليه وأحصل إليه وأحصل له والذى هو فى نفسه أشد إدراكا كانت اللذة التى له أبلغ وأوفر وهذا أصل(٢).

بعد أن عرض الغزالى للذة الحسية واختلاف مراتبها باختلاف كمالاتها آثر اللذة العقلية، التى تفوق هذه اللذات، وهو إدراك المبادئ المقربة عند رب العالمين ولا سبيل لفهمها إلا عن طريق القياس،

---

(١) الغزالى: معارج القدس طبعة الكردى ص١٦٠.
(٢) الغزالى: المرجع السابق ص١٦٩.

يقول «مثل العنين فإنه متحقق أن الجماع لذيذ ولكن لا يشتهيه ولا يحن إليه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل شهوة أخرى كما يشتهى من يجرب شهوة من حيث يحصل بها إدراك وإن كان مؤديا كذلك حال الأكمة عند الصور الجمالية والأصم عند الألحان المنتظمة الرخيمة ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهو كما للحمار فى بطنه وفرجه وأن المبادئ الأول المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة»[1].

والواقع أن الغـزالـى يعلى من شـأن اللذة العـقليـة، على اللذة الحسية، بل لا يوجد نسبة بين هذه، وتلك، فاللذة العقلية، هى اللذة الحقيقية «فأى نسبة يكون لذلك مع هذه الحسية ونحن نعرف ذلك يقينا ولكن لا نشعر به لفقداننا تلك الحالة فيكون حالنا حال الأصم والأكمه»[2].

يعقب الغزالى على هذا الكلام بأن القوة قد يعوقها عائق عن إدراك اللذة، ولاسيما أن تعود إلى وظيفتها بعد إزالة العائق «قد تكون القوة الداركة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه حتى إذا زال العائق رجع إلى غريزته فتأذت به مثل الممرور فربما لا يحس بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه وينفى اعضاءه، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له ـ وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة وهو أوفق شئ له وكارها له ويبقى عليه مدة طويلة فإذا

(١) الغزالى: نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٢) الغزالى: نفس المرجع ص١٧٠.

زال العائق عاد إلى واجبه فى طبعة فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصير عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل سبب الألم العظيم مثل حرق النار وتبريد الزمهرير إلا أن الحسرة قد أصابته آفة فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس به حينئذ[١].

بعد ذلك يخلص الغزالى إلى أن السعادة الروحية الأخروية للنفس البشرية فى كمالها وأن تكون مصدرا لتلقى العلوم والمعارف حتى تستطيع تأمل الحق والخير والجمال وهو نفس ما ذهب بصدده ابن سينا من قبل. يقول إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض فى الكل مبتدأ من مبدأ الكل وسالكا إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانيات المتعلقة نوعا من التعلق بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها: ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهد لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدا به ومتنقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا فى سلوكه وصايرا من جوهره[٢].

إذن السعادة التى انتهى إليها الغزالى سعادة روحية، والغريب والعجيب أن فيلسوفنا الغزالى بعد أن أكد على البعث الجسدى، اقتفى خطوات ابن سينا فى القول بالسعادة، وانتهى مثله إلى أن السعادة

---

(١) الغزالى: نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٢) الغزالى: المرجع السابق ص١٧٠.

الحقيقية والخليقة بأن يقال عنها سعادة فى الآخرة هى السعادة الروحية. فهل معنى ذلك أن الغزالى متناقض القول تارة يقول بالمعاد الجسمانى والروحانى، وتارة أخرى ينتهى إلى أن السعادة روحية فى الآخرة.

وتبقى أسئلة مطروحة على ساحة البحث: هل معنى ذلك أن نصوص الغزالى فى السعادة، تجعلنا نقول أنه ينكر البعث الجسمانى، مثل ابن سينا؟ أم هى ظاهرة الاضطراب فى فكر الغزالى يقول بالرأى ونقيضه؟ أم أن الغزالى يرى أن اللذة الحسية مفروغ منها فى الشرع، وأن اللذة العقلية لا سبيل إلى إثباتها إلا بالعقل، وهو بهذا يساير ابن سينا فى هذا المضمار.

قد لا يجانبنى الصواب، إذا قلت أن هذا مشكل آخر يضاف إلى إشكالات الغزالى العديدة فى منحاة الفكرى وتحليله للقضايا التى يعرض لها. بل هو يعرض للموضوع الواحد فى أكثر من مؤلف ولا سبيل أمام الباحث إلا أن يتحسسه فى كل آرائه.

لقد ذهب الدكتور دنيا فى هذا الصدد إلى أن الغزالى مضطرب فى هذه المسألة، فبينما هو يؤكد على البعث الجسمانى فى الآخرة، إذ نجد نصوصه العديدة فى السعادة تشير إلى السعادة الروحية مما يوحى بإنكار المعاد الجسدى، ولم ينته سيادته إلى رأى محدد بصدد هذا المشكل[1].

---

(١) انظر د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ص٣٥٨ـ٣٧١.



ونعتقد أننا نستطيع أن نحل هذا المشكل الشائك فى فكر الغزالى، ما بين قوله بالمعاد الجسمانى والروحانى، ورأيه بصدد السعادة واللذة فى الآخرة، عندما تقع أيدينا على النصوص الواضحة التى تؤكد على اللذة الحسية والروحية فى الآخرة.

وعندما عرجنا إلى كتاب «المضنون به على غير أهله» وجدنا النصوص الواضحة فى هذا الصدد، والتى تقربنا من الحقيقة، وبذا يكون الغزالى متسقا بين قوله بالمعاد الروحى والجسدى، وقوله بالسعادة الروحية والحسية فى الآخرة. يقول الغزالى عن اللذة الأخروية «اللذات المحسوسة الموجودة فى الجنان من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها وهى كما تقدم حسن وخيالى وعقلى»[1]، فهو يرى أن الآخرة مختلفة المراتب واللذات تبعا لاستعداد الخلق، فمن الناس من يرغب فى الشهوات الحسية من أكل وشرب وتمتع بالنكاح من حور أهل الجنة، فلا مانع من وجود هذه الشهوات فى الآخرة، وهذه الطائفة أغلبها من العوام، مما لا تتسع مداركهم، إلى لذة وسعادة أرقى من هذه، كما أن اللذة الخيالية فى الدنيا موجودة، ولها مثيل فى الآخرة فى لذة أكبر وبصورة أجمل يقدر على ايجادها الله سبحانه وتعالى. أما الخواص من الناس أو العارفون فهم يرغبون فى لذات اسمى من هذه اللذات الروحية، التى هى مقاربة الحضرة الإلهية، وتأمل المبادئ العقلية.

---

(١) الغزالى: المضنون به على غير أهله (مجموعة القصور العوالى) تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى، القاهرة ص١٦٢.

ويجوز للإنسان أن يجمع فى الآخرة بين اللذة الحسية والعقلية معا، ولا تضاد فى ذلك، فيمكن للمرء أن يجمع بين أن يتمتع بالمأكل والمشرب وسائر اللذات الحسية وبين معية الله سبحانه وتعالى، أما العارفون فهم يستصغرون مثل هذه اللذات الحسية فى نفوسهم لكنهم لا يتسعظمون ذلك على قدرة الله، ورغم ذلك فهم يأملون فى اللذات الروحية التى هى أعلى منزلة ومقاما فى حضرة رب العالمين، أعتقد ان هذا هو موقف الغزالى فى المضنون، وبهذا التوفيق بين اللذات الحسية والروحية والعقلية، نستطيع أن نرفع التناقض فى موقف الغزالى، بين قوله بالسعادة الروحية والمعاد الروحى والجسدى، والغزالى بعرضه هذا فى المضنون أوضح لنا أن اللذات فى الآخرة حسية وخيالية وعقلية.

ولا يعقل، ولا يقبل أن تكون فى الآخرة لذة حسية بدون بعث جسدى، إذ كيف يحدث ذلك، وعلى هذا الضوء يكون الغزالى متسقا فيما هو عارض للمعاد الجسمانى والروحانى وقوله فى السعادة الروحية والحسية، ولا داعى أن نحمل نصوص الغزالى أكثر مما تحتمل، أو أن رأيه فى السعادة يفضى إلى إنكار البعث الجسمانى كما يحلو لبعض الدارسين ويجدر بنا أن نعرض لنص الغزالى، إذ يبدو لى أن النص الواضح، هو البرهان الشافى والحجة الدامغة للاقناع يقول: «وإن شمل الجميع اسم اللذة والسرور فهى مختلفة المراتب مختلفة الذوق، لكل واحد مذاق يفارق الآخر فكذلك اللذات العقلية ينبغى أن تفهم كذلك، وأن كان مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا

خطر على قلب بشر فجميع هذه الأقسام ممكنة فيجوز أن يجمع بين الكل لواحد ويجوز أن يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصور الذى لم تنفتح له طرق الحقائق تمثل له هذه الصور واللذات، والعارفون المستصغرون لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفى شرهم وشهوتهم إذ حد الجنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهيه وإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العقليات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الإلهية القت بواسطة النبوة إلى كافة الخلق القدر الذى احتملته.

فيجب التصديق بما وراء منتهى الفهم فى أمور تليق بالكرم الإلهى ولا تدرك بالفهم البشرى وربما يدرك ذلك فى مقعد صدق عند مليك مقتدر(١).

والرأى الذى يخلص إليه الباحث، بناء على العرض والتحليل السابق لنظرية السعادة ومفهوم اللذة عند الغزالى من حيث اختلاف مراتب الناس فى الآخرة من أصحاب اللذة الحسية إلى العقلية والروحية، أن المعاد بالجسد والروح، وليس ثمة داع لاتهام الغزالى بإنكار البعث الجسمانى، وبهذا يفترق الغزالى كرجل دين اشعرى يعول على الشرع والعقل، عن سلفه ابن سينا، الذى يبحث المعاد والسعادة بالتأويل والعقل، وأن العقل عنده ينكر البعث الجسدى.

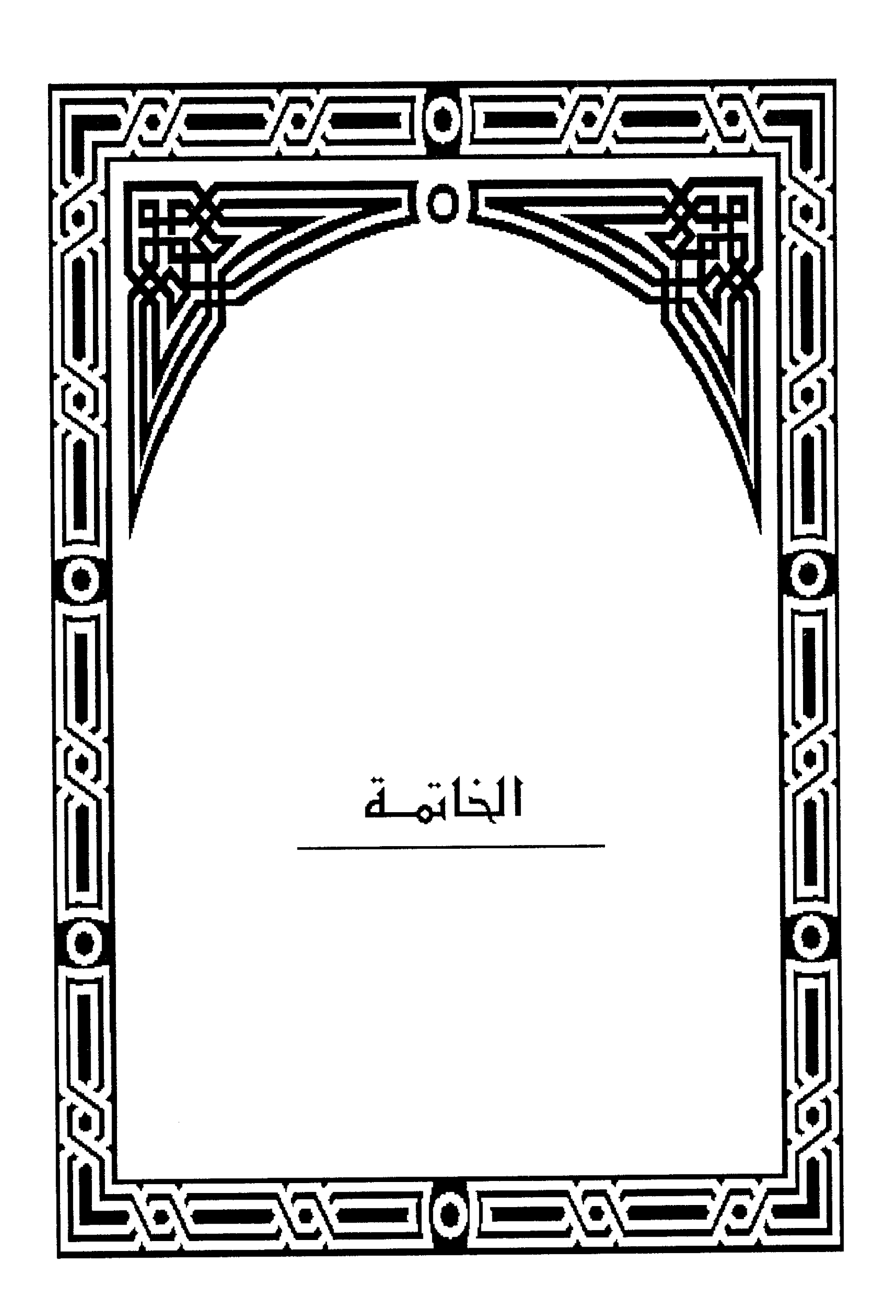
---

(١) الغزالى: المرجع السابق ص١٦٥.

ومن جانبى أزعم أن اختلاف النتائج والغايات التى توصل إليها كل من ابن سينا والغزالى بصدد البحث فى «مشكلة خلود النفس» يعود فى المقام الأول إلى اختلاف النهج الذى تبناه كل منهما فى البحث عن الحقيقة.







الخاتمة



الخاتمة

عالج الفلاسفة منذ القدم مشكلة خلود النفس، وهى تعتبر من المشاكل الميتافيزيقية العميقة التى شغلت الفكر فى القديم والوسيط والحديث وستظل إلى ما شاء الله.

وليس ثمة شك، أن فلاسفة الإسلام، قد اهتموا بمعالجة مشكلة خلود النفس اهتماما كبيرا، لأن هذه المشكلة ذات بعد فلسفى وبعد دينى، فكان ولابد على الفيلسوف المسلم أن يعرض لها بشكل أو بآخر. وقد اهتممنا بمشكلة خلود النفس (فى بحثنا هذا)، عند كل من ابن سينا والغزالى بشكل خاص، لأننا نعتقد أن عرضهما لهذه المشكلة، كان بشكل مستفيض، لا نظن أن حدا قد سبقهما، بمثل هذا العمق والتحليل من فلاسفة الإسلام، فقد كتب ابن سينا فى النفس منذ شبابه الباكر حتى آخر عمره، وكذا الغزالى كتب عن النفس فى معظم رسائله، وحديثه عن النفس حديث المشغول بها دائما.

أما فيما يتعلق بطريقة عرضنا للموضوع فإننا فى هذا قد أفدنا من المنهجين، الموضوعى والتاريخى، وكان عمدتنا فى تلمس آراء ابن سينا والغزالى الوقوف على مؤلفاتهما فى مظانها الرئيسية، وكنا نحاول أن نقارن بين نص ابن سينا، ونص الغزالى محاولين الاهتداء إلى مواطن التقارب أو الاختلاف واضعين نصب أعيننا أن تقارب الأفكار لا يعنى اتفاق النهج وأن الأصالة الكاملة لا وجود لها فى عالم الفكر.

وقد كان أول النتائج التى توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة أن ابن سينا والغزالى بالرغم من انهما قد وقفا على الفلسفة اليونانية واستوعباها جيدا، إلا أنهما كان لهما تصورهما الخاص والذى يفترق عن التصور اليونانى، بل أستطيع القول أن العناصر الأساسية فى المذهب السينوى وفى المذهب الغزالى لا يمكن إنكار أنها يونانية، لكن توظيف هذه الأفكار اليونانية داخل المذهب السينوى، وداخل المذهب الغزالى، يختلف تماما عما ذهب إليه أرسطو بصدد خلود النفس، وليس أدل على ذلك، من أن أرسطو يعرف النفس بأنها «كمال أول...» و«بصورة الجسم...»، ونعلم أن الصورة غير منفصلة عن المادة طبقا لمبدأ مساوقة الصورة للمادة، ومن ثم فمنطق مذهب أرسطو يفضى فى النهاية إلى القول بفناء النفس، ولما كان الفيلسوف المسلم حريصا أشد ما يكون الحرص على معالجة خلود النفس، وهو ينظر إليها من داخل البيئة الإسلامية، وهو لا شك متأثر بشكل أو بآخر بتراث حضارته، لذلك فقد حاول الفيلسوفان أن يؤكدا على روحانية النفس وخلودها.



ونعتقد أن إشكالية «التعريف» من أخطر الأمور فى البحث العلمى، لأن التعريف ينبنى عليه النسق الفكرى للفيلسوف، فعندما حاول ابن سينا والغزالى أن يعرضا لتعريف النفس، ذهبا يوضحان أن المقصود بالكمال، يفترق تماما عن الكمال بالمعنى الأرسطى، واستطاعا هذان الفيلسوفان أن يقدما تعريفا للنفس يتمشى مع مذهبهما، ونسقهما الفكرى العام.

بل لا أبالغ إذا قلت أننى منذ البداية ووقوفى على كتاب الشفاء لابن سينا (الجزء الخاص بالنفس)، كنت اعتقد أن ابن سينا يساير المشائية الأرسطية، صحيح هو يحاول أن يقلد أرسطو فى التبويب والتصنيف، لكن المتأمل فى المادة العلمية المعروضة يتضح له البون الشاسع فى المقاصد والغايات، وقد اتضح لى بما لا يدع مجالا للشك، أثناء عرضى لفصل «تعريف النفس» أن النفس عند ابن سينا والغزالى «جوهر روحى مستقل عن البدن»، ولعل هذا التعريف يختلف اختلافا كبيرا عن التعريف الذى ارتضاه أرسطو الذى يفضى فى النهاية إلى أن النفس والبدن جوهر واحد.

عالج ابن سينا والغزالى مشكلة خلود النفس معالجة فلسفية، وأثبتا خلود النفس وأنها غير قابلة للفناء والعدم، وهذه المعالجة لا تصطدم مع العقائد والشرائع السماوية، لأن جميع الأديان جاءت لتؤكد على خلود النفس فى الآخرة، فالإنسان بطبيعته، دائما تواق يبحث عن الخلود والدوام، وقد جاءت رسالات السماء لتبشر الإنسان بالخلود فى الآخرة، ولعل هذا ما جعل الموضوع محل اهتمام الفلاسفة ورجال

الدين، لأن الفيلسوف صاحب التأمل الخالص يبحث عن الغايات العليا وينشد الحكمة، وليس أسمى وأحب إلى النفس من الشوق إلى الخلود.

لقد كان البحث فى مشكلة «خلود النفس» بين ابن سينا والغزالى من البحوث التى تجعل الباحث يقف وجها لوجه أمام مفكرين عظيمين من مفكرى الحضارة الإسلامية، فكان ابن سينا أكثر وضوحا لى من خلفه الغزالى، فقد بدا لى ابن سينا فى بحثى هذا سافر الوجه يعلن عن مذهبه، أما الغزالى فالحق يقال أنه من الشخصيات الضخمة فى الفكر الإسلامى، فهو يحتاج فى فهمه إلى سنوات وسنوات، ربما يتيسر لى وقفة أطول مع مناحيه ومشاربه الأخرى، إلا أنه بصدد خلود النفس، قد اتضح لى أنه اهتم بها أيما اهتمام ولا تخلو معظم رسائله من حديث عن النفس والبعث والخلود، ولا شك أن هذا المسلك ليس بمستغرب من مفكر مثل الغزالى مناصر أهل السنة وحامى حمى العقيدة.

كما اتضح لى فى بحثى هذا، أن ابن سينا له مذهبه العام والذى يساير فيه المشائية، وآراؤه المضنونة وفكره الخاص الذى يعبر عن مذهبه الحقيقى أو على حد تعبير أحد الدارسين المذهب المشهور والمذهب المستور، وقد تمثل فكر ابن سينا المضنون فى رسالة مثل «الأضحوية فى أمر المعاد» وغيرها، وقد أفدنا من تحليلنا لمنهج ابن سينا فى هذه الرسالة، ووقفنا على حقيقة ما يصبو إليه بصدد البعث والخلود.

وأكاد أزعم من خلال مطالعاتى وقراءاتى المتواضعة أن الغزالى كان له مذهبه الخاص، الذى كان يدين له ويعتز به وحجبه عن قارئه، وهو ما كان يلح عليه بين الحين والآخر فى ثنايا رسائله مثل قوله «ليس كل سر يكشف ويفشى، وكل حقيقة تعرض وتجلى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار»، «إفشاء سر الربوبية كفر» ولاحظ أيضا ما يشى عنوان مؤلفه «إلجام العوام عن علم الكلام» وهو ما نعلمه من كتبه المضنونة وأفكاره الخاصة، والذى يلاحظه الباحث المدقق أن الغزالى رغم شهرته التى طبقت الآفاق كمهاجم للفلسفة، يجد أنه فيلسوف من طراز رفيع. بل أستطيع أن أزعم أن الغزالى كان أكثر مكرا ودهاء عندما عرض الفلسفة تحت عباءة الدين، بل غالبا ما كنت أجد الغزالى يسبق رأيه الفلسفى بالرؤية الدينية ليوهم المتلقى بقدسية ما يرى، ولكن ما يشفع للغزالى هذا المسلك، أنه كان بالفعل يحاول أن ينتصر لآراء أهل السنة، أو يعتبر نفسه نصير المذهب الأشعرى، لذلك فعندما زعمنا هذا الزعم أن الغزالى فيلسوف، لأنه عاش مولعا بالفلسفة، فاحياء علوم الدين الذى يمثل قمة التطور الفكرى، لا نظن إنه يخلو من الكثير من الآراء والنظريات المتأثرة بالفلسفة اليونانية، وغيرها من الفلسفات والثقافات من هنا بدا لى الغزالى وقد كشف النقاب عن وجهة، لم يعد الغزالى بالنسبة لى على الأقل رجل الدين (بلغة عصرنا) بل أصبح رجل الفكر والفلسفة، فهو كما قلت له آراؤه المضنونة، وأفكاره العامة، ولعلنا أشرنا إلى ذلك أثناء تحليلينا للمنحى الفكرى عنده.

ولو حاولنا أن نوجز النتيجة المستخلصة هنا لقلنا أن ابن سينا والغزالى كان لهما خطاب عام وخطاب خاص، وهذا ما لابد للباحث من الانتباه إليه كمفتاح لفهم شخصية ابن سينا والغزالى، وحتى لا يتهمها بالتناقض والازدواج.

ولقد ظهر، من نتائج هذا البحث أن الغزالى قد اقتفى أثر ابن سينا فى العديد من الآراء والأفكار (راجع فصل وجود النفس مثلا)، فالمتأمل فى كتاب معارج القدس، يجد الغزالى فى مؤلفه هذا لا يخرج كثيرا عما سطره ابن سينا فى النجاة، ورغم ذلك فالخلاف بينهما منهجى كما سبق أن أشرت وكررت فى ثنايا بحثى هذا، لأن قضية (المنطلق والمنهج) قد شغلتنى طوال إعداد هذا البحث، وكثيرا ما كنت أسائل نفس: هل كان الغزالى ناقلا أمينا لفكر ابن سينا؟.

هل كانت إشكالية الغزالى هى نفس اشكالية ابن سينا؟

هل المنطلقات الفكرية ولغة الخطاب عندهما واحدة؟

فى الحقيقة، أنه اتضح لى أن المنطلقات الفكرية عند ابن سينا تختلف عن المنطلقات الفكرية عند الغزالى، فبينما ينطلق ابن سينا من العقل، ينطلق الغزالى من الشرع، وأن منهج ابن سينا فى معالجة المشكلة يختلف عن منهج الغزالى، فمن خلال عرضنا لمشكلة خلود النفس، كان ابن سينا مثالا للفيلسوف العقلانى التأويلى، نحن زعمنا هذا الزعم فى ثنايا هذا البحث، من أول فصل إلى خاتمة الموضوع، كان ابن سينا يطرح نفسه على العقل تارة، وإلى التأويل تارة أخرى.



لم تكن إشكاليـة ابن سـينا تـوظيف الفلسـفـة لخـدمـة الدين، بل أستطيع أن أزعم أنـه كـان يود تـطويع الدين لخـدمـة الفلسـفـة، ولذلك كـان يستخدم التـأويل فى ذلك مـثلما رأينا فى توضـحيه لمفاهيم الجنة والنار والبعث، وأن أحـوال الآخـرة روحـيـة فقـط، وأن المحـسـوسـات لا مـجال لهـا فى الآخرة، لأن الشريعة عندما ذكرتـهـا، على سبيل التشبيه والتمثيل لتقريب المفاهيم لعقول العوام.

أمـا الغـزالى، فـاعـتـقد أن منـهـجـه هـو المنهج الوسط بين العـقل والنقل، ففى رأيه أن العقل لا يضاد النقل بل يوافقه ويشهد له، لذلك كثيـرا ما كان الغزالى يؤكد على هذه الحقيقة فى مؤلفاته مثل معارج القـدس، والاقتصـاد فى الاعتـقاد وغـيرها وقـد أشرنا لذلك فى ثنايا بحـثنا، ولقـد رأينا الغـزالى يطبق هذا النهج فـى بحـثـه لمشكلة خلود النفس. ورغم أن الغزالى كـان يسـتـخدم التـأويل فـى منـهـجـه الفلسفى، إلا أننا كما لاحظنـا أن الغـزالى فى تـأويـلـه مـحكـوم بالشـرع، فـهـو لا يأوول القضايا الاعتقادية الأخـروية مثل البعث والحشر والنشور، والجنة والنار.

سـيـلاحظ القـارئ، أن اخـتـلاف المناهج يـؤدى فى النهـاية إلى اخـتلاف النتائج، ولعلنا لاحظنا ذلك من خلال «عرض المشكلة بين ابن سينا والغزالى. فلقد عرض ابن سينا براهينه على وجود النفس فى الفصل الثانى وتابعه الغزالى فـى ذلك وإن افترق عنه طبقا للنهج الذى اتبـعـه وهو المنهج الوسط بين العقل والنقل فـأضـاف البـرهان الشرعى إلى البراهين الفلسفية. وفى الفصل الثالث عرض ابن سينا

لوحدة النفس وعرض الغزالى أيضا لوحدة النفس، وهذا الموضوع لا خلاف عليه بين الفلاسفة، إذ أنه أضحى أشبه ما يكون بالحقائق العلمية لا خلاف عليها.

وفى الفصل الرابع الخاص بحدوث النفس وقدمها أكد ابن سينا على حدوث النفس بالبرهان الفلسفى، وإن كانت بعض آرائه تنزع تجاه القدم بشكل مستتر، إلا أننا نرجح أنه يميل تجاه الحدوث، وأيضا أكد الغزالى على حدوث النفس، وحاول بكل جهده أن يوضح ذلك بالبراهين الفلسفية، وعندما اصطدم رأيه مع بعض الأحاديث الدينية، حاول أن يؤولها لما يخدم فكرته عن الحدوث وانتهى به الأمر إلى التأكيد على حدوث النفس.

وفى الفصل الخامس الخاص بالصلة بين النفس والجسد، فقد أثبت، تأكيد كل من ابن سينا والغزالى على أن العلاقة بين النفس والجسد علاقة عرضية، ومن ثم أثبت أن النفس عندهما جوهر روحى مستقل عن البدن ولا تفنى بفنائه.

وفى الفصل السادس الخاص بروحانية النفس، عالجت هذه القضية عند كل منهما وعرضت للبراهين الفلسفية على روحانية النفس عند كل منهما، وفى هذا افترق ابن سينا والغزالى عن فلاسفة اليونان فى أنهما لم يؤكدا على جوهرية النفس ومخالفتها للبدن وحسب وإنما أضافا إلى هذه الجوهرية شيئا جديدا ألا وهو روحانيتها، وهنا يتضح لنا، كيف عالج الفيلسوف المسلم قضية خلود النفس معالجة تدل على تأثره وانفعاله بتراث حضارته وإن لاحظنا أيضا



افتراق الغزالى عن ابن سينا فى البرهنة على روحانية النفس فى اضافة البرهان الشرعى وهذا ليس بجديد طبقا لنهج الغزالى.

ولقد كان من النتائج الهامة ونحن بصدد عرضنا لهذا الفصل هو نقد الغزالى للفلاسفة وخاصة ابن سينا فى القول بروحانية النفس، واستنتجنا أن فيلسوفنا الغزالى وخاصة ابن سينا فى القول بروحانية النفس، واستنتجنا أن فيلسوفنا الغزالى فى الوقت الذى كان ينقد فيه الفلاسفة، ويحاول أن يهدم آراءهم وخاصة ابن سينا، كان فى قراره نفسه يؤمن بصحة ما يهدم والدليل على ذلك استعارته لبراهين روحانية النفس فى كتابه «معارج القدس» بعد أن كان قد نقدها فى كتابه «تهافت الفلاسفة».

أما الفصل السابع والأخير الخاص «بمصير النفس» فقد عالجنا فيه خلود النفس وتتبعنا البراهين الفلسفية على خلود النفس بين ابن سينا والغزالى، وان زاد الغزالى عن سلفه، فى البرهان الشرعى، وتلك سنة منهجية كما قلنا.

كما عرضنا لقضية المعاد الجسمانى، فظهر ابن سينا من المنكرين للمعاد الجسمانى، فى حين أكد الغزالى على المعاد الجسمانى، بالنصوص الواضحة والحجة الدامغة، وقد أشرنا إلى أوجه النقد التى صوبها الغزالى تجاه ابن سينا بسبب إنكاره للبعث الجسمانى.

واختتمنا هذا الفصل، بعرض موجز لمفهوم السعادة عند ابن سينا والغزالى، فى حدود سياق الموضوع شريطة ألا يخرجنا ذلك عن

إطار بحثنا، إذ نعتقد أن هذا المفهوم وثيق الصلة بموضوع بحثنا، وتوصلنا إلى أن ابن سينا قد أكد على السعادة الروحية وكذا الغزالى لم ينكرها ولكنه أضاف إليها اللذات الحسية والخيالية كما ذكرنا ذلك فى معالجتنا للفصل، ومن المنطقى أن اللذات الحسية لا تتم فى الآخرة إلا بمعونة الجسد ومن ثم فالمعاد جسمانى وروحانى.

ولعل النتيجة التى يستخلصها الباحث من خلال عرض الموضوع (خلود النفس) أن اختلاف النهج والطرح بين الشيخ الرئيس ابن سينا والإمام الغزالى، قد نتج عنه اختلاف الغايات والنتائج المستخلصة.

«والله ولى التوفيق»



مصادر الدراسة

أولا: مؤلفات ابن سينا والغزالى

ابن سينا: الشفاء (النفس) تحقيق الأب الدكتور جورج قنوانى، الأستاذ سعيد زايد تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

ـــــ : الاشارات والتنبيهات، القسم الثانى والثالث، تحقيق د. سليمان دنيا طبعة ثانية، دار المعارف بمصر.

ـــــ : النجاة محيى الدين ناصر الكردى، طبعة ثانية ١٣٥٧هـ، ١٩٣٨م.

ـــــ : التعليقات حققه وقدم له د. عبدالرحمن بدوى الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م.

ـــــ : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها تحقيق محمد ثابت الفندى.

ـــــ : أحوال النفس حققه وقدم له د. الأهوانى طبعة أولى طبعة عيسى البابى الحلبى وشركاه، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

ـــــ : رسالة أضحوية فى أمر المعاد تحقيق د. سلبمان دنيا، طبعة أولى دار الفكر العربى ١٩٤٩م.

ـــــ : رسالة أضحوية فى المعاد تحقيق الدكتور حسن العاصى المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع طبعة أولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

ـــــ : الشفاء (الالهيات) تحقيق الأساتذة محمد يوسف موسى، وسليمان دنيا، سعيد زايد راجعه د. مدكور، وزارة الثقافة والارشاد القومى.

ـــــ : المباحثات ضمن أرسطو عند العرب حققه وقدم له الدكتور عبدالرحمن بدوى، طبعة ثانية الناشر وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨م.

ـــــ : عيون الحكمة حققه وقدم له د. عبدالرحمن بدوى ط٢، الناشر وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت - لبنان - ١٩٨٠م.

ـــــ : علم الأخلاق، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨هـ القاهرة.

ـــــ : رسالة القدر، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨هـ القاهرة.

ـــــ : رسالة المبدأ والمعاد، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨هـ القاهرة.

ـــــ : أقسام العلوم العقلية مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨هـ القاهرة.

ـــــ : القوى النفسية وادراكاتها، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨هـ القاهرة.

ـــــ : بيان الجوهر النفيس، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨هـ القاهرة.

ـــــ : رسالة فى السعادة والحجج العشرة على جوهرية النفس.

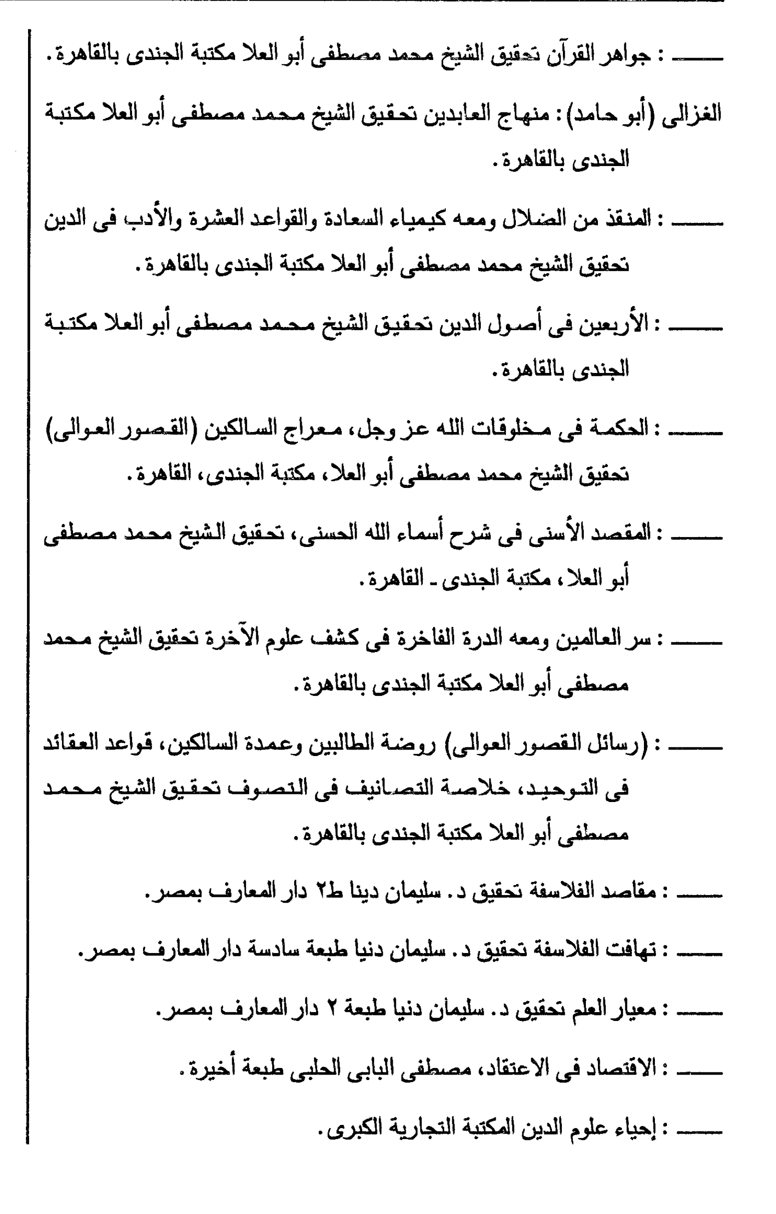
ـــــ : رسالة فى معرفةالنفس الناطقة.

الغزالى (أبو حامد): معارج القدس فى مدارج معرفة النفس تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى، القاهرة.

ـــــ : ميزان العمل تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة.

ـــــ : (رسائل القصور العوالى)، القسطاس المستقيم، منهاج العارفين، الرسالة اللدنية، فيصل التفرقة، أيها الولد تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى، بالقاهرة.

ـــــ : (رسائل القصور العوالى)، مشكاة الأنوار، رسالة الطير، الرسالة الوعظية، الجام العوام عن علم الكلام، المضنون به على غير أهله، الأجوبة الغزالية فى المسائل الأخروية تحقيق الشيخ مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة.



ـــــ : جواهر القرآن تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة.

الغزالى (أبو حامد): منهاج العابدين تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة.

ـــــ : المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب فى الدين تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة.

ـــــ : الأربعين فى أصول الدين تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة.

ـــــ : الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل، معراج السالكين (القصور العوالى) تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة.

ـــــ : المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى - القاهرة.

ـــــ : سر العالمين ومعه الدرة الفاخرة فى كشف علوم الآخرة تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة.

ـــــ : (رسائل القصور العوالى) روضة الطالبين وعمدة السالكين، قواعد العقائد فى التوحيد، خلاصة التصانيف فى التصوف تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة.

ـــــ : مقاصد الفلاسفة تحقيق د. سليمان دينا ط٢ دار المعارف بمصر.

ـــــ : تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا طبعة سادسة دار المعارف بمصر.

ـــــ : معيار العلم تحقيق د. سليمان دنيا طبعة ٢ دار المعارف بمصر.

ـــــ : الاقتصاد فى الاعتقاد، مصطفى البابى الحلبى طبعة أخيرة.

ـــــ : إحياء علوم الدين المكتبة التجارية الكبرى.



ثانيا: المراجع العربية

ابن الجوزى: تلبيس ابليس، الناشر دار عمر بن الخطاب للطباعة والنشر بالإسكندرية، بدون تاريخ.

ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل جزء ٤، طبعة التمدن، سنة ١٣٢١هـ.

ابن رشد: تهافت التهافت (القسم الثانى) تحقيق د. سليمان دنيا طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٥.

ابن القيم: الروح تحقيق محمد إسكندر يلدا، الناشر دار عمر بن الخطاب للنشر، بالإسكندرية بدون تاريخ.

أمين (أحمد): ظهر الإسلام (جزء ٣) طبعة رابعة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦.

أمين (عثمان): الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية طبعة ثانية سنة ١٩٥٩.

ـــــ : دراسات فلسفية، مهداه إلى الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤.

أفلوطين: التساعية الرابعة فى النفس دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.

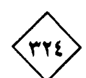
أفلاطون: فيدون ترجمة وتعليق وتحقيق د. على سامى النشار الأستاذ/ عباس الشربينى - دار المعارف ١٩٧٤.

أبو ريان (د. محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية سنة ١٩٨٣م.

الألوسى (د. حسام الدين): حوار بين الفلاسفة والمتكلمين دار الشئون الثقافية العامة، العراق - بغداد ١٩٨٦م.

أفلاطون: فيدون ترجمة د. عزت قرنى الناشر مكتبة الحرية الحديثة طبعة ثانية سنة ١٩٧٩م.

إبراهيم (د. زكريا): برجسون، ط٢، دار المعارف بمصر بدون تاريخ.



الأهوانى (د. أحمد فؤاد): أرسطو راجعة الأب قنواتى، عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٦٢.

إقبال (محمد): التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٢ سنة ١٩٦٨.

الأنصارى (د. عبدالكريم أبو العطا البقرى): اعترافات الغزالى أو كيف أرخ الغزالى نفسه، دار النهضة المصرية بدون تاريخ.

الأعسم (د. عبدالأمير): الفيلسوف الغزالى، دار الأندلس بيروت لبنان، ط٢ سنة ١٩٨١.

آل ياسين (د. جعفر): فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفى) الناشر دار الأندلس طبعة أولى سنة ١٩٨٤.

بدوى (د. عبدالرحمن) دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى فى العصر الوسيط مكتبة الأنجلو طبعة ٢ سنة ١٩٦٧.

البهى (د. محمد): الجانب الالهى من التفكير الإسلامى طبعة ٦، الناشر مكتبة وهبة ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

البيلى (د. محمد بركات): دراسات فى تاريخ الدولة العباسية ١٩٨٥/ ١٩٨٦.

بيصار (د. محمد): فى فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود، دار الكتاب اللبنانى ط٣ سنة ١٩٧٣م.

تامر (د. عارف): ابن سينا فى مرابع إخوان الصفا، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

الجابرى (د. محمد عابد): نحن والتراث، قراءة معاصرة فى تراثنا الفلسفى، المركز الثقافى العربى ط٤ ١٩٨٥.

ـــــ : تكوين العقل العربى (نقد العقل العربى) دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت طبعة أولى بدون تاريخ.

الجزائرى (نعمة الله): شرح عينية ابن سينا، مهرجان ابن سينا الألفى بطهران.

محمد السيد (د. الجليند): الإمام ابن تيمية وقضية التأويل ط٣ الناشر شركة عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

الخضيرى (د. زينب محمود): ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ط أولى الخانجى القاهرة سنة ١٩٨٦م.

ـــــــ : ابن رشد وأثره فى فلسفة العصور الوسطى دار الثقافة للنشر والتوزيع سنة ١٩٨٣.

فتح الله (د. خليف): فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية.

ـــــــ : فخر الدين ارازى، دار الجامعات المصرية ١٩٧٧.

دنيا (د. سليمان): الحقيقة فى نظر الغزالى طبعة ثالثة، دار المعارف بمصر.

ديكارت (رينيه): مقال عن المنهج ترجمة محمود محمد الخضيرى الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٥.

دى (بور): تاريخ الفلسفة فى الإسلام نقله إلى العربية د. أبو ريده طبعة ثالثة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٤م.

الرفاعى (أحمد فريد): الغزالى، مكتبة عيسى البابى الحلبى بمصر.

زايد (سعيد): الفارابى نوابغ الفكر العربى ط٣ دار المعارف بدون تاريخ.

الشهرستانى (محمد عبدالكريم): الملل والنحل، تحقيق الأستاذ محمد عبدالعزيز الوكيل مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع.

شرف (محمد ياسر): وسائل الإقناع الغزالى (دراسة تحليلية نقدية) دار الوثبة دمشق طبعة ثانية سنة ١٩٨٢.

صليبا (د. جميل): دروس فى الفلسفة القاهرة سنة ١٩٤٠م.

ـــــــ : من أفلاطون لابن سينا ط٣ مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر سنة ١٩٥١م.

ـــــــ : تاريخ الفلسفة العربية دار الكتاب اللبنانى بيروت - لبنان طبعة ثانية ١٩٧٣م.

صبحى (أحمد محمود): فى علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية لأصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية، طبعة رابعة ١٩٨٢م.

الصافى (د. محيى الدين): قضية التوفيق بين الدين والفلسفة طبعة أولى الناشر مكتبة الأزهر ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

العثمان (د. عبدالكريم): الدراسات النفسية عند المسلمين طبعة ثانية الناشر مكتبة وهبة بالقاهرة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

العراقى (د. محمد عاطف): دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق دار المعارف بمصر طبعة ٢ سنة ١٩٧٣م.

_____ : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف ط٢ سنة ١٩٧٤.

_____ : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ط٤ دار المعارف سنة ١٩٧٨م.

_____ : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل طبعة ثانية، سنة ١٩٨١م.

عبدالباقى (محمد فؤاد) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الهجرة - بيروت دمشق، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

العقاد (عباس محمود): ابن سينا (الأعمال الكاملة، المجلد التاسع) ط١ الناشر دار الكتاب اللبنانى، بيروت سنة ١٩٧٨م.

_____ : الفلسفة القرآنية (الأعمال الكاملة مجلد ٧ جزء ٣)، دار الكتاب اللبنانى بيروت طبعة أولى سنة ١٩٧٤م.

عون (د. فيصل): نظرية المعرفة عند ابن سينا مكتبة سعيد رأفت سنة ١٩٧٨م.

عبدالرازق (مصطفى): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ط٣ مكتبة النهضة المصرية ١٣٨٦هـ ١٩٦٦م.

عويس (د. سيد): الخلود فى حياة المصريين المعاصرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٢م.

غرابة (د. حمودة): ابن سينا بين الدين والفلسفة، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٤م.

الفاخوري (حنا، وخليل الجر): تاريخ الفلسفة العربية، (جزء ٢) ط٢ سنة ١٩٨٢ منشورات دار الجيل - بيروت - لبنان.

فروخ (د. عمر): إخوان الصفا، دار الكتاب العربى بيروت ط٣ سنة ١٩٨١م.

الفيومى (د. محمد إبراهيم): الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل، طبعة أولى الناشر مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٦م.

فؤاد (د. عبدالفتاح أحمد): ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م.

قاسم (د. محمود): فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام مكتبة الأنجلو سنة ١٩٥٤م.

القرضاوى (يوسف): الإيمان والحياة، مكتبة وهبة طبعة٧، ١٩٨٠م.

قطب (سيد): مشاهد القيامة فى القرآن طبعة سابعة دار المعارف.

كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية طبعة سادسة دار المعارف.

ـــــــــ : الطبعية وما بعد الطبيعة، ط٣ دار المعارف.

كاردفو (البارون): ابن سينا نقله إلى العربية عادل زعيتر الناشر دار بيروت.

لطف (د. سامى نصر): نماذج من فلاسفة الإسلاميين ط٢ مكتبة سعيد رأفت سنة ١٩٧٧م.

مدكور (إبراهيم): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه (الجزء الأول) طبعة ثالثة دار المعارف بمصر.

ـــــــــ : فى الفكر الإسلامى طبعة سميركو للطباعة والنشر طبعة أولى بدون تاريخ.

مبارك (محمد): نظرات فى التراث، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد طبعة أولى سنة ١٩٨٦م.

مبارك (زكى): الأخلاق عند الغزالى، طبعة دار الشعب بدون تاريخ.

محمود (زكى نجيب): قيم من التراث دار الشروق، طبعة أولى سنة ١٩٨٤م.



المرزوقى (أبو يعرب): مفهوم السببية عند الغزالى، دار أبو سلام للطباعة والنشر بتونس.

محمود (د. عبدالقادر): الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة فى القديم والحديث الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٦م.

نجاتى (د. محمد عثمان): الإدراك الحسى عند ابن سينا طبعة ثالثة دار الشروق سنة ١٩٨٠م.

ـــــ : القرآن وعلم النفس دار الشروق طبعة ثالثة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

النشار (د. على سامى): نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جزء أول الطبعة الثامنة الناشر دار المعارف بدون تاريخ.

النشار (د. على سامى، ومحمد على أبوريان): قراءات فى الفلسفة طبعة أولى الناشر دار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥م.

هويدى (د. يحيى): محاضرات فى الفلسفة الإسلامية مكتبة النهضة العربية سنة ١٩٦٥م.

هوكنج (وليام آرنست): معنى الخلود فى الخبرات الإنسانية، ترجمة مترى أمين تقديم الدكتور زكى نجيب محمود الناشر دار نهضة مصر للطباعة والنشر طبعة أولى سنة ١٩٧٤م.

اليونسكو: الإسلام والفلسفة والعلوم، صدر عام ١٩٨٣ عن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة باريس.

ثالثا: المراجع الأجنبية:

1. Gilson.: The History of Christian Philosophy, NewYork,1955.

2. Ibrahim Madkour: La Place d'Al-Farabi dans l'ecole Philosophique Musulmane, Paris, 1934.

3. John Burnet: Greek Philosophy, Part 1, Thales to Ploto. London 1962.

4. James, (W.).: Psychology, New York, 1963.

5. Wensinck: La pensee de Ghazzali, Paris, 1940.

دوائر المعارف:

1. Encyclopedia of Philosophy. Volumes 3 and 4 MocMillan publishing Co., Inc & The Free press New York P.327.
2. Encyclopedia Universalis. Corpus 8, France, S. A. 1984, p. 578.



فهرس

الموضوع	الصفحة

الموضـوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٧٨٤٤ / ٩٩

I . S . B . N 977 - 01 - 6583 - 2